Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Sechster Band.

Berlin, 1845.

Verlag von Veit und Comp.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Dritte Abtheilung.

Populärphilosophische Schriften.

Erster Band:

Zur Politik und Moral.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

Vorrede des Herausgebers.

Der gegenwärtige sechste Band, welcher die Reihe von Fichte's popularphilosophischen Werken eröffnet, umfasst seine frühesten politischen Schriften und die Vorlesungen über die „Bestimmung" und über das „Wesen des Gelehrten," mit einer Rede verwandten Inhaltes: „über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit," welche jetzt wohl zum ersten Male in einen weiteren Kreis von Lesern eintritt.

Die beiden politischen Schriften: *„Zurückforderung der Denkfreiheit"* und die *„Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution,"* sind im Jahre 1793, also vor länger als ein und fünfzig Jahren, geschrieben. Welche Wirkung die Originalität und Kühnheit ihrer Gedanken, die Energie und Unerbittlichkeit ihrer Beweisführungen gegen die herrschenden Gewalten jener Zeit, die Wärme der Menschen- und Freiheitsliebe, welche ihre Darstellung belebt, in der damaligen Zeit hervorbrachte,

ist bekannt: Fichte war durch dieselben, wiewohl sie anonym erschienen, an die Spitze der strebenden deutschen Jugend gehoben worden, und ihnen vorzüglich verdankte er die Aufmerksamkeit, die auch seinen philosophischen Unternehmungen gleich Anfangs zu Theil wurde, aber auch die Abneigung und das Mistrauen, welche mancherseits von Obenher ihn trafen; und so sind sie zunächst als Actenstücke zur Literaturgeschichte der damaligen Zeit nicht zu übersehen.

Aber auch jetzt, obwohl ihre Abfassung so weit zurückliegt, scheinen sie für die Gegenwart wie neue hervorzutreten. Wenn sie damals den Parteien anheimfielen, und nicht ohne Leidenschaft bekämpft oder vertheidigt wurden; so können sie jetzt, ohne alle Beziehungen auf die unmittelbare Gegenwart aus einer entschwundenen Welt zu uns sprechend, desto reinere Nachwirkung üben: denn ihr Inhalt selber, die Untersuchung über Pressfreiheit, über den Adel, über das Wesen des Staates und der Souveränität, über das Verhältniss von Staat und Kirche, ist auch noch jetzt an der Tagesordnung; ja diese Fragen haben sich durch die seitdem gepflogenen Verhandlungen nur weiter ausgebildet, und durch manches Zeitereigniss für die Praxis tiefer verwickelt. Wenn jedoch Fichte selbst nicht behaupten würde, dass er jene politischen Aufgaben überhaupt gelöst habe oder für alle Zeiten habe lösen können, da auch diese in verschiedenen Zeiten verschiedene Form und Ausdruck annehmen; — hat er doch in der eigenen Theorie Vieles und Wesentliches von dem hier Behaupteten in seinen späteren rechtsphilosophischen Werken (1796 und 1812) schärfer oder ganz anders bestimmt: — so ist doch seine Charakteristik der bisherigen Zustände so scharf und un-

widerleglich, dass sich der Unbefangene ihrer Wirkung kaum entziehen kann. Was Fichte, in der Schilderung auch gegenwärtig noch nicht überwundener Conflicte, über den Adel, über die äussere Kirche und Aehnliches sagt, gilt auch der unmittelbaren Gegenwart, in welcher dergleichen Erscheinungen mit dem bewussten Trotze der Vernunftwidrigkeit und mit den Waffen der Täuschung sich als berechtigte wieder erheben wollen.

Uebrigens erkennt der Einsichtige bald, dass in den hier vorliegenden Werken, ebenso wie bei Kant, der allgemeine Standpunct, welcher der Theorie vom Staate zu Grunde liegt, der des blossen Naturrechtes sey: der Staat wird gefasst, als lediglich bestimmt, den strengen Begriff des Rechtes zu realisiren; er wird nicht zugleich als ein sittliches Institut gedacht, sondern als die bloss äussere negative Bedingung der Sittlichkeit. Es ist, wie Fichte späterhin dies ausdrückte, der Nothstaat, oder, wie er in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten diesen Standpunct treffend bezeichnet: „es sey der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen." Dieser Begriff ist unstreitig ein einseitiger, wesentlicher Bestimmungen ermangelnder; die philosophische Entwickelung der späteren Zeit ist über ihn hinausgegangen; auch von Fichte ist dies immer entschiedener geschehen, wie die weiter mitzutheilenden Werke zeigen werden. Dennoch kann um deswillen die von hier aus geübte Kritik des Bestehenden Nichts an ihrer Wahrheit verlieren, wenn sie zeigt, wie weit der gegenwärtige Staat noch davon entfernt ist, auch nur den strengen Rechtsbegriff nach allen Seiten zur festen Verwirklichung in sich gebracht zu haben. —

Ueber die sittliche Bestimmung des Gelehrten, nament-

lich des Studirenden, hat Fichte an den drei Universitäten, an welchen er wirkte (Jena, Erlangen, Berlin), auch dreimal Vorlesungen gehalten: (die in Berlin gehaltenen Vorträge sind im dritten Bande der „Nachgelassenen Werke" enthalten, und schliessen sich ergänzend hier an). Nicht Vorlesungen über die Einrichtung des akademischen Studiums sollten sie seyn, bestimmt eingehend auf die verschiedenen Lehrfächer, wie wir dergleichen viele, die mit Recht berühmtesten von Schelling, haben: Fichte bezeichnete es als die allgemeinere Aufgabe seiner Vorlesungen, die Bedeutung der Wissenschaft, des Studirens überhaupt, aus der Idee der Sittlichkeit zu begreifen, alle Lebens- und Studienverhältnisse des akademischen Jünglings in diesem Lichte zu zeigen, und so ihm ein begeisterndes Vorbild derjenigen Gesinnung zu geben, welche aus einem der Wissenschaft und der Wahrheit allein gewidmeten Leben hervorgeht, und die eben darum Eins ist mit ächter, lebendiger Sittlichkeit.

Die ersten (Jenaer) Vorlesungen geben sich nur als das Bruchstück eines nicht vollendeten Ganzen: die späteren, zu Erlangen gehaltenen, führen dies Ganze in einem erschöpfenden Plane aus. So gewiss nemlich dies von Sittlichkeit durchdrungene Leben in der Wissenschaft, diese Liebe der Ideen und das Hingegebenseyn an dieselben alle Zweige des geistigen Berufes durchdringen müssen: so ist auch nur von hier aus der Begriff des ächten Staatsmannes („Regenten"), des ächten Gelehrten, Schriftstellers und Lehrers, zu finden. Diese Bilder entwirft Fichte in jenen Vorlesungen neben dem des wahren Studirenden, in allgemeinen, abstracten Zügen freilich, und in der, an ihm bekannten, strengen Ausschliesslichkeit, mit welcher er nur die Consequenzen seines Standpunctes als die wahren zugiebt, den-

noch aber aus einer so reinen Höhe und Kraft, dass sie vielleicht nur um so mehr die schlaffe Gesinnungslosigkeit in der Wissenschaft erschüttern, wie jedes selbstgetreue Festhalten an der errungenen Ueberzeugung auf jede Gefahr hin, stählen und befeuern werden.

Die akademische Rede, welche hier als Zugabe angeschlossen ist, bei Antritt seines Rectorats an der Universität zu Berlin von Fichte gehalten, sollte den Begriff der wahren akademischen Freiheit unter ganz bestimmten Verhältnissen darlegen und vertheidigen. Ihre Veranlassung zu erklären, sind ein Paar Worte nöthig: das Weitere enthält darüber Fichte's Lebensbeschreibung *). Es war die erste Zeit der Berliner Universität: es galt, den Geist der Studirenden rein zu halten von den schädlichen Elementen des alten verbrauchten Burschenlebens, wie sie die benachbarten Universitäten, besonders die damals aufgehobene Universität zu Frankfurt a. d. O. noch enthielten, und wie letztere sie auch für Berlin in reichem Maasse spendete. Wie er hierüber urtheile und wie er praktisch verfahren wolle, — das Programm seines Rectorats, wie man jetzt sich ausdrücken würde, — gedachte er durch diese Rede vor seinen Amtsgenossen, wie vor den Studirenden, mit Entschiedenheit auszusprechen. Aber er stand damals noch allein mit seinen Ueberzeugungen und Vorsätzen: erst später, geraume Zeit nach seinem Tode, wurde es ausschliessende Sorge der Regierungen, das Verbindungswesen auf den Akademien in jeder Gestalt zu bekämpfen, ohne freilich in gleichem Maasse Sorge zu tragen, ein neues, edleres Element der Verbindungen an die Stelle

*) „J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel von J. H. Fichte," 1830, Th. I. S. 543 — 548.

des verdrängten treten zu lassen. Nur für Wenige wohl bedarf es der Erinnerung, dass es keinesweges Fichte's Meinung war, bei blossen Verboten und Strafen stehen zu bleiben: er wollte, dass durch den Geist der Studirenden selbst angeregt, allgemeine Vereine an die Stelle der alten Landsmannschaften treten sollten, deren bindende Kraft in den gemeinsamen Studien und in dem erhöhteren Bewusstseyn des Einen Vaterlandes läge; in diesem Sinne und für diese letzte Absicht ist die hier wiederabgedruckte Rede aufzufassen. Jetzt scheint der für die deutschen Universitäten bedeutungsvolle Zeitpunct eingetreten, wo der Gedanke einer tieferen geistigen Umgestaltung ihrer Geselligkeit in den Studirenden selbst erwacht. Werden die Leitenden es verstehen, diesen edlen und wichtigen Keim einer neuen Zeit zu pflegen und gross zu ziehen, — oder werden sie bloss auf seine Zerstörung ausgehen? Fichte würde ihn willkommen geheissen haben. —

Im Herbste 1844.

Der Herausgeber.

Inhaltsanzeige
des sechsten Bandes.

Seite

Zurückforderung
der
Denkfreiheit
von
den Fürsten Europens,
die sie bisher unterdrückten.

Eine Rede.

Noctem peccatis, et fraudibus objice nubem.

Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniss. (1793).

Vorrede.

Es giebt gelehrte Herren, die uns eine nicht geringe Meinung von ihrer eigenen Gründlichkeit beizubringen glauben, indem sie alles, was mit einiger Lebhaftigkeit geschrieben ist, mit dem Prädicate einer Declamation kurz abfertigen. Sollten gegenwärtige Blätter durch ein Ohngefähr bis zu den Händen eines dieser gründlichen Herren gelangen, so gestehe ich ihnen im voraus, dass dieselben gar nicht bestimmt waren, einen so reichhaltigen Gegenstand zu erschöpfen, sondern nur dem ununterrichteteren Publicum, das wenigstens durch seinen hohen Standpunct und durch seine starke Stimme Einfluss genug auf das allgemeine Urtheil hat, einige dahin einschlagende Ideen mit einiger Wärme ans Herz zu legen. Mit Gründlichkeit ist diesem Publicum gemeinhin nicht wohl beizukommen. Wenn aber jene gründlicheren Leute in diesen Blättern auch gar keine Spur eines festeren, tieferen Systems, auch gar keinen des weiteren Nachdenkens nicht unwürdigen Wink finden sollten, so könnte die Schuld zum Theil mit an ihnen liegen.

Es ist eine der charakteristischen Eigenheiten unseres Zeitalters, dass man mit seinem Tadel sich so gern an Fürsten und Grosse wagt. Reizt die Leichtigkeit, Satiren auf Fürsten zu machen, oder glaubt man durch die scheinbare Grösse seines Gegenstandes sich selbst zu erheben? In einem Zeitalter, wo doch die mehresten der deutschen Fürsten sich durch guten Willen und Popularität auszuzeichnen suchen; wo sie so viel thun, um die Etikette, die einst zwischen ihnen und ihren Mitbürgern eine ungeheure Kluft befestigte, und die ihnen selbst ebenso lästig, als diesen schädlich ward, zu vernichten; wo insbesondere manche sich das Ansehen geben, Gelehrte und Gelehrsamkeit zu schätzen, ist dies doppelt auffallend. — Kann man sich nicht vor seinem eigenen Gewissen das Zeugniss geben, dass

man seiner Sache sicher, und dass man fest genug sey, alle Folgen, die die Verbreitung der anerkannten und nützlichen Wahrheit für uns selbst haben könnte, mit eben der Würde zu ertragen, mit der man die Wahrheit sagte; so verlässt man sich entweder auf die Gutmüthigkeit dieser so schwer angeschuldigten Fürsten, oder auf seine eigene unbedeutende und folgenlose Obscurität. Der Verfasser dieser Blätter glaubt weder durch seine Behauptungen noch durch seinen Ton irgend einen Fürsten der Erde zu beleidigen, sondern vielmehr sie alle zu verbinden. Dass man glaubt, in einem gewissen grossen Staate werde den Sätzen, die er hier zu begründen sucht, geradezu entgegengehandelt, hat ihm freilich nicht verborgen bleiben können; aber er wusste nicht weniger, dass in benachbarten protestantischen Staaten wohl mehr geschieht, ohne dass jemand sich sonderlich dagegen ereifert, weil man es da von jeher nicht anders gewohnt war; er wusste, dass es leichter ist zu untersuchen, was geschehen *solle*, oder *nicht solle*, als unparteiisch zu beurtheilen, was wirklich *geschehe;* und seine Lage versagte ihm die *Data* für ein gründliches Urtheil der letztern Art. Er wusste, dass, wenn auch nicht alle Thatsachen als solche sich sollten vertheidigen lassen, dennoch die Triebfedern derselben sehr edel sein könnten — und in unserem Falle würde er die erfinderische Güte bewundern, die uns zur wärmeren Schätzung und zum eifrigeren Gebrauche eines Guts, gegen das der langwierige Genuss uns kalt gemacht hatte, durch den scheinbaren Versuch es uns zu rauben, kräftiger erwecken wollte, — die seltene Grossmuth anstaunen, die sich und ihre liebsten Freunde der Gefahr, verkannt, verlästert, gehasst zu werden, wohlüberlegterweise aussetzte, bloss um die Aufklärung zu befördern und höher zu bringen. Endlich wusste er, dass er selbst durch diese Blätter jedem Staate eine erwünschte Gelegenheit giebt, *durch die Erlaubniss ihres Druckes und ihres öffentlichen Verkaufes, durch die Vertheilung derselben an seine Geistlichen*, u. s. w. die Reinheit seiner Absichten zu beweisen. Kein Staat, in welchem diese Blätter gedruckt und öffentlich verkauft werden, sucht die Aufklärung zu unterdrücken. Hat der Verfasser geirrt, so wird der wahrheitsliebende Herr Cranz nicht säumen, ihn zn widerlegen. Es geschieht demnach

gar nicht aus politischen, sondern aus schriftstellerischen Gründen, dass der Verfasser seinen Namen nicht anzeigt. Wer ein Recht hat, darnach zu fragen, und auf rechtliche Art fragt, dem wird er sich ohne Scheu nennen; und zu seiner Zeit wird er sich ungefragt nennen: denn *chaque honnête homme doit avouer, ce qu'il a écrit,* denkt er mit Rousseau.

Um wie viel weniger Elend die Menschheit unter den mehresten ihrer gegenwärtigen Staatsverfassungen erdulde, als sie im Stande der gänzlichen Auflösung erdulden würde, wollen wir hier nicht untersuchen; genug, sie duldet — und sie soll dulden: das Land unserer Staatsverfassungen ist das Land der Mühe und der Arbeit; das Land des Genusses liegt nicht unterm Monde. Aber eben dieses Elend soll ihr ein treibender Stachel seyn, ihre Kräfte zu üben, im Kampfe mit ihm, und im schwer zu erringenden Siege sich für den künftigen Genuss zu stärken. Die Menschheit sollte elend seyn, aber sie sollte nicht elend bleiben. Ihre Staatsverfassungen, die Quellen ihres gemeinsamen Elends, konnten bis jetzt freilich nicht besser seyn — sonst wären sie es — aber sie sollen immer besser werden. Dieses geschah, soweit wir die Menschengeschichte vor uns verfolgen können, und wird geschehen, so lange eine Menschengeschichte seyn wird, auf zweierlei Art: entweder durch gewaltsame Sprünge, oder durch allmähliches, langsames, aber sicheres Fortschreiten. Durch Sprünge, durch gewaltsame Staatserschütterungen und Umwälzungen kann ein Volk während eines halben Jahrhunderts weiter vorwärts kommen, als es in zehen gekommen wäre — aber dieses halbe Jahrhundert ist auch elend und mühevoll — aber es kann auch ebenso weit zurückkommen, und in die Barbarei des vorigen Jahrtausends zurückgeworfen werden. Die Weltgeschichte liefert Belege zu beiden. Gewaltsame Revolutionen sind stets ein kühnes Wagestück der Menschheit; gelingen sie, so ist der errungene Sieg des ausgestandenen Ungemachs wohl werth; misslingen sie, so drängt ihr euch durch Elend zu grösserem Elende hindurch. Sicherer ist allmähliches Fortschreiten zur grösseren Aufklärung, und mit ihr zur Verbesserung der Staatsverfassung. Die Fortschritte, die ihr macht, sind weniger bemerkbar, indem sie geschehen; aber ihr

seht hinter euch, und ihr erblicket eine grosse Strecke zurückgelegten Weges. So machte in unserem gegenwärtigen Jahrhunderte die Menschheit, besonders in Deutschland, ohne alles Aufsehen einen grossen Weg. Es ist wahr, der gothische Umriss des Gebäudes ist noch fast allenthalben sichtbar; die neuen Nebengebäude sind noch bei weitem nicht in ein festes Ganze vereinigt: aber sie sind doch da, und fangen an bewohnt zu werden, und die alten Raubschlösser verfallen. Sie werden, wenn man uns nicht stört, immermehr von Menschen geräumt, und den lichtscheuen Eulen und Fledermäusen zur Wohnung überlassen werden; die neuen Gebäude werden sich erweitern, und allmählich zu einem immer regelmässigeren Ganzen vereinigen.

Dies waren unsere Aussichten, und diese wollte man uns durch Unterdrückung unserer Denkfreiheit rauben? — und diese könnten wir uns rauben lassen? — Hemmt man den Fortgang des menschlichen Geistes, so sind nur zwei Fälle möglich: der erstere, unwahrscheinlichere — wir bleiben stehen, wo wir waren, wir geben alle Ansprüche auf Verminderung unseres Elendes und Erhöhung unserer Glückseligkeit auf; wir lassen uns die Grenzen setzen, über die wir nicht schreiten wollen; — oder der zweite, weit wahrscheinlichere: der zurückgehaltene Gang der Natur bricht gewaltsam durch und vernichtet alles, was ihm im Wege steht, die Menschheit rächt sich auf das grausamste an ihren Unterdrückern, Revolutionen werden nothwendig. Man hat von einem schreklichen Schauspiele der Art, das unsere Tage lieferten, noch nicht die wahre Anwendung gemacht. Ich befürchte, es ist nicht mehr Zeit, oder es ist hohe Zeit, die Dämme, die man noch immer, jenes Schauspiel vor den Augen, anderwärts dem Gange des menschlichen Geistes entgegensetzt, zu lüften, damit er sie nicht gewaltsam durchbreche, und die Fluren umher schrecklich verwüste.

Nein, ihr Völker, alles, alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit. Immer gebt eure Söhne in die wilde Schlacht, um sich mit Menschen zu würgen, die sie nie beleidigten, oder von Seuchen entweder aufgezehrt zu werden, oder sie in eure friedlichen Wohnungen als eine Beute mit zurückzubringen; immer

entreisst euer letztes Stückchen Brot dem hungernden Kinde und gebt es dem Hunde des Günstlings — gebt, gebt alles hin; nur dieses vom Himmel abstammende Palladium der Menschheit, dieses Unterpfand, dass ihr noch ein anderes Loos bevorstehe, als dulden, tragen und zerknirscht werden, — nur dieses behauptet. Die künftigen Generationen möchten schrecklich von euch zurückfordern, was euch zur Ueberlieferung an sie von euren Vätern übergeben wurde. Wären diese so feige gewesen als ihr, — ständet ihr dann nicht noch immer unter der entehrendsten Geistes- und Leibes-Sklaverei eines geistlichen Despoten? Unter blutigen Kämpfen errangen jene, was ihr nur durch ein wenig Festigkeit behaupten könnt.

Eure Fürsten hasst darum nur nicht; euch selbst solltet ihr hassen. Eine der ersten Quellen eures Elendes ist die, dass ihr von ihnen und ihren Helfern viel zu hohe Begriffe habt. Es ist wahr, sie durchwühlen die Finsternisse halbbarbarischer Jahrhunderte mit emsigen Händen, und glauben eine herrliche Perle gefunden zu haben, wenn sie einer Maxime derselben auf die Spur gekommen sind — dünken sich sehr weise, wenn sie diese spärlichen Maximen, so wie sie sie fanden, ihrem Gedächtnisse aufgezwungen haben: aber das könnt ihr sicher glauben, dass sie von dem, was sie wissen sollten, von ihrer eigenen wahren Bestimmung, von Menschenwerth und Menschenrechten, weniger wissen, als der Ununterrichtetste unter euch. Wie sollten sie so etwas je erfahren? — sie, für die man eine eigene Wahrheit hat, die nicht durch die Grundsätze, auf welche die allgemeine Menschenwahrheit sich gründet, sondern durch die Staatsverfassung, die Lage, das politische System ihres Landes bestimmt wird, sie, deren Kopfe man von Jugend auf mühsam die allgemeine Menschenform nimmt, und ihm diejenige einpresst, in welche allein eine solche Wahrheit passt, — in deren zartes Herz man von Jugend auf die Maxime einprägt: Alle die Menschen, Sire, die Sie da sehen, sind für Sie da, sind Ihr Eigenthum.*) Wie sollten sie, wenn sie es auch erführen, je

*) Worte, die der Führer Ludwigs des XV. diesem königlichen Knaben bei einer grossen Volksversammlung sagte.

Kraft haben, es zu begreifen? — sie, deren Geiste man künstlich durch eine erschlaffende Sittenlehre, durch frühe Wollüste, und, wenn sie für diese verstimmt sind, durch späten Aberglauben seine Schwungkraft raubt. Man ist versucht, ein stets fortdauerndes Wunder der Fürsehung anzunehmen, wenn man in der Geschichte doch so ungleich mehr bloss schwache, als böse Fürsten antrifft; und ich wenigstens rechne den Fürsten alle Laster, die sie *nicht* haben, für Tugenden an, und danke ihnen für alles das Böse, das sie mir *nicht* thun.

Und solche Fürsten überredet man die Denkfreiheit zu unterdrücken — nicht etwa um euretwillen. Möchtet ihr doch denken und untersuchen, und auf den Dächern predigen, was ihr wolltet; die Satelliten des Despotismus achten eurer nicht; ihre Gewalt steht viel zu fest; ihr mögt von der Rechtmässigkeit ihrer Forderungen überzeugt seyn oder nicht: was verschlägt ihnen dies? sie werden euch schon durch Entehrung oder durch Hunger, durch Festungsstrafe, oder durch Hinrichtungen zu zwingen wissen. Aber ihr macht bei euren Untersuchungen ein grosses Geschrei — sie werden es zwar freilich an Sorgfalt nicht fehlen lassen, das Ohr des Fürsten zu bewachen — aber es könnte doch, es wäre doch möglich, dass irgend einmal ein unglückliches Wort bis zu demselben gelangte, dass er weiter forschte, dass er endlich weiser würde und erkännte, was zu seinem und eurem Frieden diente. Daran nur wollen sie euch verhindern; und daran, ihr Völker, müsst ihr euch nicht verhindern lassen!

Ruft es, ruft es in jedem Tone euren Fürsten in die Ohren, bis sie es hören, dass ihr euch die Denkfreiheit nicht werdet nehmen lassen, und beweist ihnen die Zuverlässigkeit dieser Versicherung durch euer Betragen. Lasset euch nicht durch die Furcht des Vorwurfs der Unbescheidenheit abschrecken. Gegen was könntet ihr denn unbescheiden seyn? Gegen das Gold und die Diamanten an der Krone, gegen den Purpur am Kleide eures Fürsten; nicht — gegen Ihn. Es gehört wenig Selbstzutrauen dazu, um zu glauben, dass man Fürsten Dinge sagen könne, die sie nicht wissen.

Und besonders ihr alle, die ihr Kräfte dazu habt, kündigt

doch jenem ersten Vorurtheile, woraus alle unsere Uebel folgen, jener giftigen Quelle alles unseres Elendes, jenem Satze: dass es die Bestimmung des Fürsten sey, für unsere *Glückseligkeit* zu wachen, den unversöhnlichsten Krieg an; verfolgt ihn in alle die Schlupfwinkel, durch das ganze System unseres Wissens, in die er sich versteckt hat, bis er von der Erde vertilgt, und zur Hölle zurückgekehrt sey, daher er kam. Wir wissen nicht, was unsere Glückseligkeit befördere: weiss es der Fürst, und ist er dazu da, uns zu ihr zu leiten, so müssen wir mit verschlossenen Augen unserem Führer folgen; er thut mit uns, was er will, und wenn wir ihn fragen, so versichert er uns auf sein Wort, dass das zu unserer Glückseligkeit nöthig sey; er legt der Menschheit den Strick um den Hals und ruft: stille, stille! es geschieht alles zu deinem Besten.*)

Nein, Fürst, du bist nicht unser *Gott*. Von *ihm* erwarten wir Glückseligkeit; von *dir* die Beschützung unserer Rechte. *Gütig* sollst du nicht gegen uns seyn; du sollst *gerecht* seyn.

*) So sagte der Henker der Inquisition zu Don Carlos bei der gleichen Beschäftigung. Wie sonderbar doch Leute von verschiedenen Handwerken auf einander treffen!

Rede.

Die Zeiten der Barbarei sind vorbei, ihr Völker, wo man euch im Namen Gottes anzukündigen wagte, ihr seyet Heerden Vieh, die Gott deswegen auf die Erde gesetzt habe, um einem Dutzend Göttersöhnen zum Tragen ihrer Lasten, zu Knechten und Mägden ihrer Bequemlichkeit, und endlich zum Abschlachten zu dienen; dass Gott sein unbezweifeltes Eigenthumsrecht über euch an diese übertragen habe, und dass sie kraft eines göttlichen Rechts, und als seine Stellvertreter, euch für eure Sünden peinigten: ihr wisst es, oder könnt euch davon überzeugen, wenn ihr es noch nicht wisst, dass ihr selbst Gottes Eigenthum nicht seyd, sondern dass er euch sein göttliches Siegel, niemandem anzugehören als euch selbst, mit der Freiheit tief in eure Brust eingeprägt hat. Auch das unterstehen sie sich nicht mehr, euch zu sagen: wir sind stärker, als ihr, wir hätten euch alle längst todtschlagen können; wir sind so gütig gewesen, es nicht zu thun; das Leben, das ihr lebt, ist mithin unser Geschenk. Wir haben es euch aber nicht frei geschenkt, sondern es euch nur zum Lehn gegeben; unsere Forderung also, es zu unserem Vortheile zu verwenden, und es euch, wenn wir es nicht mehr brauchen können, doch noch zu nehmen, ist nicht unbillig. — Ihr habt, wenn diese Schlussart gelten soll, gelernt, dass *ihr* die Stärkeren seyd, und *sie* die Schwächeren; dass ihre Stärke in euren Armen ist, und dass sie elend und hülflos dastehen, wenn ihr diese sinken lasst; Beispiele haben es ihnen gezeigt, vor denen sie noch beben. Ebenso wenig werdet ihr ihnen noch weiterhin glauben, dass ihr alle blind, hülflos und unwissend seyd, und dass ihr selbst euch nicht zu rathen wisset, wenn sie euch nicht wie unmündige Kinder an ihren väterlichen Händen leiten; sie haben erst in diesen Tagen durch Fehlschlüsse, die der

Einfältigste unter euch nicht gemacht hätte, gezeigt, dass sie auch nicht mehr wissen, als ihr, und dass sie sich und euch ins Elend stürzen, weil sie mehr zu wissen glauben. Auf solche Vorspiegelungen hört ihr nicht weiter; ihr wagt es, den Fürsten, der euch beherrschen will, zu fragen, *mit welchem Rechte* er über euch herrsche?

Durch *Erbrecht*, sagen wohl einige Söldner des Despotismus, die aber nicht seine scharfsinnigsten Vertheidiger sind. Denn gesetzt, dass euer jetzt lebender Fürst ein solches Recht von seinem Vater, und dieser wieder von dem seinigen und so weiter hinauf hätte ererben können, woher bekam es denn der, der der Erste war, oder hatte der kein Recht, wie konnte er ein Recht vererben, das er nicht hatte? — Und dann, ihr schlauen Sophisten, glaubt ihr denn, dass man Menschen erben könne, wie eine Heerde Vieh, oder eine Weide für sie? Die Wahrheit ist nicht so von der Oberfläche abzuschöpfen, wie ihr denkt; sie liegt tiefer, und ich bitte euch, die kleine Mühe über euch zu nehmen, sie mit mir aufzusuchen. *)

Der Mensch kann weder ererbt, noch verkauft, noch verschenkt werden; er kann niemandes Eigenthum seyn, weil er sein eigenes Eigenthum ist, und bleiben muss. Er trägt tief in seiner Brust einen Götterfunken, der ihn über die Thierheit erhöht und ihn zum Mitbürger einer Welt macht, deren erstes Mitglied Gott ist, — sein Gewissen. Dieses gebietet ihm schlechthin und unbedingt — dieses zu wollen, jenes nicht zu wollen; und dies *frei* und *aus eigener Bewegung*, ohne allen Zwang ausser ihm. Soll er dieser inneren Stimme gehorchen — und sie gebietet dies schlechterdings — so muss er auch von aussen nicht gezwungen, so muss er von allem fremden Einflusse befreit werden. Es darf mithin kein Fremder über ihn schalten;

---

*) Diese kurze Deduction der Rechte, der unveräusserlichen und veräusserlichen Rechte, des Vertrags, der Gesellschaft, der Rechte der Fürsten, bitte ich nicht zu überschlagen, sondern sie aufmerksam zu lesen, und in einem feinen und guten Herzen zu verwahren, weil sonst das Folgende unverständlich und ohne Beweiskraft ist. — Auch zu anderweitigem Gebrauche ist es nicht übel, einmal bestimmte Begriffe darüber zu bekommen, z. B. um in Gesellschaft Klügerer nicht zu deraisonniren.

er selbst muss es, nach Massgabe des Gesetzes in ihm, thun: er ist frei und muss frei bleiben; nichts darf ihm gebieten, als dieses Gesetz in ihm, denn es ist sein alleiniges Gesetz — und er widerspricht diesem Gesetze, wenn er sich ein anderes aufdringen lässt — die Menschheit in ihm wird vernichtet, und er zur Klasse der Thiere herabgewürdigt.

Ist dieses Gesetz sein alleiniges Gesetz, so darf er allenthalben, wo dieses Gesetz nicht redet, thun, was er will; er hat *ein Recht* zu allem, was durch dieses alleinige Gesetz *nicht verboten* ist. Nun gehört aber auch das, ohne welches überhaupt kein Gesetz möglich ist, *Freiheit* und *Persönlichkeit,* ferner das im Gesetze *Befohlene* in den Bezirk des *Nichtverbotenen;* man kann mithin sagen, der Mensch hat ein Recht zu den Bedingungen, unter denen allein er pflichtmässig handeln kann, und zu den Handlungen, die seine Pflicht erfordert. Solche Rechte sind nie aufzugeben; sie sind *unveräusserlich.* Sie zu veräussern, haben wir kein Recht.

Zu den Handlungen, die das Gesetz bloss erlaubt, habe ich auch ein Recht: aber ich kann dieser Erlaubniss des Sittengesetzes mich auch nicht bedienen; dann bediene ich mich meines Rechtes nicht; ich gebe es auf. Rechte von der zweiten Art sind also *veräusserlich;* aber der Mensch muss sie *freiwillig* aufgeben, nie muss er sie veräussern müssen; sonst würde er durch ein anderes Gesetz genöthigt, als durch das Gesetz in ihm, und das ist unrecht von dem, der es thut, und von dem, der es leidet, wo er es ändern kann.

Darf ich meine *veräusserlichen* Rechte ohne alle Bedingung aufgeben, darf ich sie anderen *schenken;* so darf ich sie auch mit Bedingung aufgeben, ich darf sie gegen Veräusserungen des Anderen *vertauschen.* Aus einem solchen Tausche veräusserlicher Rechte gegen veräusserliche Rechte entsteht der Vertrag (der Contract). Ich thue auf Ausübung eines meiner Rechte Verzicht, auf die Bedingung, dass der Andere gleichfalls auf Ausübung eines der seinigen Verzicht thue. — Solche im Vertrage zu veräussernde Rechte können nur Rechte auf *äussere Handlungen,* nicht auf *innere Gesinnungen* seyn; denn im letzteren Falle könnte kein Theil sich überzeugen, ob der andere die Bedingungen er-

füllte, oder nicht. Innere Gesinnungen, Wahrhaftigkeit, Achtung, Freundschaft, Dankbarkeit, Liebe werden frei geschenkt; nicht aber, als Rechte, erworben.

Die bürgerliche Gesellschaft gründet sich auf einen solchen Vertrag aller Mitglieder mit einem, oder eines mit allen, und kann sich auf nichts Anderes gründen, da es schlechterdings unrechtmässig ist, sich durch einen Anderen Gesetze geben zu lassen, als durch sich selbst. Nur dadurch wird die bürgerliche Gesetzgebung gültig für mich, dass ich sie freiwillig annehme — durch welches Zeichen, thut hier nichts zur Sache — und dadurch mir selbst das Gesetz gebe. Aufdringen kann ich mir kein Gesetz lassen, ohne dadurch auf die Menschheit, auf Persönlichkeit und Freiheit Verzicht zu thun. In diesem gesellschaftlichen Vertrage giebt jedes Mitglied einige seiner veräusserlichen Rechte auf, mit der Bedingung, dass andere Mitglieder auch einige der ihrigen aufgeben.

Wenn ein Mitglied seinen Vertrag nicht hält, und seine veräusserten Rechte zurücknimmt, so bekommt dadurch die Gesellschaft ein Recht, ihn zur Haltung desselben durch Verletzung seiner ihm durch die Gesellschaft zugesicherten Rechte zu zwingen. Dieser Verletzung hat er sich durch den Vertrag freiwillig unterworfen. Daher entsteht die *ausübende Gewalt.*

Diese ausübende Gewalt kann ohne Nachtheil nicht von der ganzen Gesellschaft ausgeübt werden; sie wird daher mehreren oder einem Mitgliede übertragen. Der eine, dem sie übertragen wird, heisst *Fürst.*

Der Fürst also hat seine Rechte durch Uebertragung von der Gesellschaft; die Gesellschaft aber kann keine Rechte an ihn übertragen, die sie nicht selbst hatte. Die Frage also, die wir hier untersuchen wollen: ob der Fürst ein Recht habe, unsere Denkfreiheit einzuschränken, gründet sich auf die: ob der Staat ein solches Recht haben konnte.

Frei denken zu können ist der auszeichnende Unterschied des Menschenverstandes vom Thierverstande. Auch im letzteren sind Vorstellungen; aber sie folgen nothwendig aufeinander, sie bringen einander hervor, wie *eine* Bewegung in der Maschine die andere nothwendig hervorbringt. Diesem blinden Mechanis-

mus der Ideenassociation, bei dem sich der Geist bloss leidend verhält, thätig zu widerstehen; durch eigene Kraft, nach eigener freier Willkür, seiner Ideen-Reihe eine bestimmte Richtung zu geben, ist Vorzug des Menschen, und je mehr einer diesen Vorzug behauptet, desto mehr ist er Mensch. Das Vermögen im Menschen, durch welches er dieses Vorzugs fähig ist, ist eben das, durch welches er frei *will;* die Aeusserung der Freiheit im Denken ist ebenso wie die Aeusserung derselben im Wollen inniger Bestandtheil seiner Persönlichkeit; ist die nothwendige Bedingung, unter welcher allein er sagen kann: ich *bin,* bin selbstständiges Wesen. Diese Aeusserung eben so wohl als jene versichert ihn seines Zusammenhangs mit der Geisterwelt und bringt ihn in Uebereinstimmung mit ihr; denn nicht nur Einmüthigkeit im Wollen, sondern auch Einmüthigkeit im Denken soll in diesem unsichtbaren Reiche Gottes herrschen. Ja, diese Aeusserung der Freiheit bereitet uns auf die ununterbrochnere und stärkere Aeusserung jener vor: durch freie Unterwerfung unserer Vorurtheile und unserer Meinungen unter das Gesetz der Wahrheit lernen wir zuerst vor der Idee eines Gesetzes überhaupt uns niederbeugen und verstummen; dies Gesetz bändigt zuerst unsere Selbstsucht, die das Sittengesetz regieren will. Freie und uneigennützige Liebe zur theoretischen Wahrheit, *weil* sie Wahrheit ist, ist die fruchtbarste Vorbereitung zur sittlichen Reinigkeit der Gesinnungen. Und dieses mit unserer Persönlichkeit, mit unserer Sittlichkeit innig verknüpfte Recht, diesen von der schaffenden Weisheit ausdrücklich für uns angelegten Weg zur moralischen Veredlung hätten wir im gesellschaftlichen Vertrage aufgeben können? Wir hätten das Recht gehabt, ein unveräusserliches Recht zu veräussern? Unser Versprechen, es aufzugeben, hätte was anderes geheissen als: wir versprechen, beim Eintritt in eure bürgerliche Gesellschaft unvernünftige Geschöpfe, wir versprechen Thiere zu werden, damit es euch weniger Arbeit mache, uns zu bändigen? Und ein solcher Vertrag wäre rechtmässig und gültig?

Aber, will man denn auch das? rufen sie uns zu; haben wir euch nicht laut und feierlich genug die Erlaubniss gegeben, frei zu denken? — Und wir wollen dies zugestehen; wir wollen

die ängstlichen Versuche vergessen, die man machte, uns der besten Hülfsmittel zu berauben; — es vergessen, mit welcher Emsigkeit man in jedem neuen Lichte die alte Finsterniss zu färben sucht; *) — wir wollen um Worte nicht handeln — ja, ihr erlaubt uns zu *denken*, da ihr es nicht hindern könnt; aber ihr verbietet uns, unsere Gedanken mitzutheilen; ihr nehmt also nicht unser unveräusserliches Recht frei zu denken, ihr nehmt bloss das, unser Freigedachtes mitzutheilen, in Anspruch.

Damit wir sicher sind, mit euch nicht über Nichts zu streiten; — haben wir wohl ursprünglich ein solches Recht? können wir es nachweisen? — Wenn wir zu allem ein Recht haben, was das Sittengesetz nicht verbietet, wer könnte ein Verbot des Sittengesetzes aufzeigen, seine Ueberzeugungen mitzutheilen? wer ein Recht des Anderen, eine solche Mittheilung zu verwehren, sie als eine Beleidigung in seinem Eigenthume anzusehen? Der Andere kann dadurch im Genusse seiner auf seine bisherigen Ueberzeugungen sich gründenden Glückseligkeit, in seinen angenehmen Täuschungen, in seinen süssen Träumen gestört werden, sagt ihr mir; — aber wie kann er das durch meine blosse Handlung, ohne mich anzuhören, ohne auf meine Reden aufzumerken, ohne sie in seine Gedankenform aufzufassen? Wird er gestört, so stört er selbst sich; ich nicht ihn. Es ist da ganz das Verhältniss des Gebens zum Nehmen. Habe ich nicht ein Recht, von meinem Brote mitzutheilen, an meiner Flamme sich wärmen, an meinem Lichte anzünden zu lassen? Will der Andere mein Brot nicht, so strecke er seine Hand nicht aus, es zu empfangen; will er meine Wärme nicht, so gehe er von meinem Feuer; ihm meine Gaben aufzudringen, — das Recht habe ich freilich nicht.

Da jedoch dieses Recht des freien Mittheilens sich auf kein Gebot, sondern bloss auf eine Erlaubniss des Sittengesetzes

---

*) So brauchte man eine Lehre, die recht eigentlich dazu gemacht zu seyn scheint, uns zu erlösen vom Fluche des Gesetzes, und uns zu bringen unter das Gesetz der Freiheit, erst zur Stütze der scholastischen Theologie — ganz neuerlich zur Stütze des Despotismus. — Es ist denkenden Männern unanständig, am Fusse der Throne zu kriechen, um die Erlaubniss zu erbetteln, Fussschemel der Könige zu seyn.

gründet, und demnach, an sich betrachtet, nicht unveräusserlich ist; da ferner zur Möglichkeit der Ausübung desselben die Einwilligung des Anderen, sein Annehmen meiner Gaben, erfordert wird: so ist es an sich wohl denkbar, dass die Gesellschaft einmal für alle diese Einwilligung aufgehoben, dass sie sich von jedem Mitgliede beim Eintritt in dieselbe hätte versprechen lassen, seine Ueberzeugungen überhaupt niemandem bekannt zu machen. — Mit einer solchen Verzichtleistung muss es denn wohl im allgemeinen, und ohne Ansehen der Person, nicht so ernstlich gemeint seyn; denn eröffnen nicht jene ihr vom Staate privilegirtes Füllhorn mit möglichster Freigebigkeit, und liegt es nicht bloss an unserer störrigen Widersetzlichkeit, dass sie uns bis jetzt die seltensten Kostbarkeiten desselben noch vorenthalten? Aber lasst uns immer zugeben, was wir so unbedingt auch nicht zugeben möchten, dass wir ein Recht gehabt hätten, beim Eintritt in die Gesellschaft unser Mittheilungs-Recht aufzugeben: so stehet diesem Rechte das des *freien Nehmens* entgegen; das erstere kann nicht veräussert werden, ohne dass das zweite es zugleich werde. Zugegeben, ihr hättet ein Recht gehabt, mich versprechen zu lassen, ich wolle von meinem Brote niemandem mittheilen; hattet ihr denn auch zugleich das Recht, den armen Hungernden zu nöthigen, von eurem ihm widerlichen Breie zu essen, oder zu sterben? Wollt ihr das schönste Band, das Menschen an Menschen kettet, das Geister in Geister überfliessen macht, zerschneiden? Wollt ihr den würdigsten Tauschhandel, das freie und frohe Geben und Nehmen des Edelsten, was sie besitzt, der Menschheit rauben? Doch, warum rede ich auch mit Empfindung an eure ausgedorrten Herzen? Ein dürrer und trockner Vernunftschluss, dem ihr durch alle eure Sophistereien nichts anhaben könnt, beweise euch die Unrechtmässigkeit eurer Forderung. — Das Recht des freien Nehmens alles desjenigen, was brauchbar für uns ist, ist ein Bestandtheil unserer Persönlichkeit; es gehört zu unserer Bestimmung, frei alles dasjenige zu brauchen, was zu unserer geistigen und sittlichen Bildung offen für uns da liegt; ohne diese Bedingung wäre Freiheit und Moralität ein unbrauchbares Geschenk für uns. Eine der reichhaltigsten Quellen unserer Belehrung und Bildung ist die Mittheilung von

Geiste zu Geiste. Das Recht aus dieser Quelle zu schöpfen, können wir nicht aufgeben, ohne unsere Geistigkeit, unsere Freiheit und Persönlichkeit aufzugeben; wir *dürfen* es mithin nicht aufgeben; mithin darf auch der andere *sein* Recht, uns daraus schöpfen zu lassen, nicht aufgeben. Durch die Unveräusserlichkeit unseres Rechts zu *nehmen*, wird auch sein Recht zu *geben* unveräusserlich. — Ob *wir* unsere Gaben *aufdringen*, wisst ihr wohl selbst. Ihr wisst es, ob wir Aemter und Ehrenstellen an diejenigen vergeben, die sich anstellen, als ob wir sie überzeugt hätten; ob wir diejenigen, die unsere Vorlesungen nicht hören, und unsere Schriften nicht lesen mögen, von Aemtern und Würden ausschliessen; ob wir diejenigen, die gegen unsere Grundsätze schreiben, öffentlich beschimpfen und fortjagen. Dass man dennoch eure Schriften zu dem Einpacken der unsrigen braucht; dass wir dennoch die helleren Köpfe und die besseren Herzen der Nationen auf unserer Seite, und ihr die Einfältigen, die Heuchler, die feigen Schriftsteller auf der eurigen habt — erklärt euch das selbst, so gut ihr könnt.

Aber, ruft ihr mir zu, wir verbieten dir gar nicht, Brot auszutheilen; nur Gift sollst du nicht geben. — Aber wie, wenn das, was ihr Gift nennt, meine tägliche Speise ist, bei der ich gesund und stark bin? Sollte ich vorher sehen, dass der schwache Magen des anderen sie nicht vertragen werde? Starb er an meinem *Geben*, oder starb er an seinem *Essen?* Wenn er sie nicht verdauen konnte, so sollte er sie nicht essen: gestopft *) habe ich ihn nicht, dazu habt nur ihr das Privilegium. — Oder gesetzt auch, ich hätte das, was ich dem anderen gab, wirklich für Gift gehalten; ich hätte es ihm in der Absicht gegeben, um ihn zu vergiften — wie wollt ihr mir das beweisen? Wer kann darüber mein Richter seyn, als mein Gewissen? Doch, ohne Gleichniss.

Ich darf zwar die *Wahrheit* verbreiten, aber nicht den *Irrthum*.

---

*) Kindern den vorher wohl zerkäuten Brei in den Mund drücken, nennt man in den Provinzen, wo es noch geschieht, stopfen. — Auch stopft man Gänse mit Nudeln.

O! was mag doch euch, die ihr dieses sagt, *Wahrheit* — was mag euch *Irrthum* heissen? Ohne Zweifel nicht das, was wir andern dafür halten; sonst würdet ihr begriffen haben, dass eure Einschränkung die ganze Erlaubniss aufhebt; dass ihr mit der linken Hand uns wieder nehmt, was ihr mit der rechten gabt; dass es schlechterdings unmöglich ist, Wahrheit mitzutheilen, wenn es nicht auch erlaubt ist, Irrthümer zu verbreiten. — Doch, ich werde mich euch verständlicher machen.

Ohne Zweifel redet ihr hier nicht von *subjectiver* Wahrheit; denn ihr wollt nicht sagen: ich dürfe zwar das verbreiten, was *ich* nach meinem besten Wissen und Gewissen für wahr halte; nichts aber verbreiten, was *ich selbst* für irrig und falsch anerkenne. Ohne Vertrag zwischen mir und euch habt ihr keine rechtskräftige Anforderung auf meine Wahrhaftigkeit; denn diese ist nur eine innere, keine äussere Pflicht: durch den gesellschaftlichen Vertrag erhaltet ihr keine, denn ihr könnt euch der Erfüllung meines Versprechens nie versichern, da ihr nicht in meinem Herzen lesen könnt. Hätte ich euch Wahrhaftigkeit versprochen und ihr hättet das Versprechen angenommen, so wäret ihr freilich getäuscht, aber durch eure Schuld: ich hätte euch nichts versprochen, da ihr durch mein Versprechen ein Recht bekommen hättet, dessen Ausübung physisch unmöglich ist. — Freilich bin ich, wenn ich vorsätzlich euch belüge, wenn ich euch wissentlich und wohlbedacht Irrthum statt Wahrheit gebe, ein verachtungswürdiger Mensch; aber ich beleidige dadurch nur mich, nicht euch; ich habe das nur mit meinem Gewissen abzumachen.

Ihr redet also von *objectiver* Wahrheit; und diese ist? — O ihr weisen Sophisten des Despotismus, die ihr nie um eine Definition verlegen seyd — sie ist — Uebereinstimmung unserer Vorstellungen von den Dingen mit den Dingen an sich. Der Sinn eurer Forderung ist mithin *der*, — ich erröthe in eurem Namen, in dem ich es sagen will: — wenn meine Vorstellung mit dem Dinge an sich wirklich übereinstimmt, darf ich sie verbreiten; wenn sie aber nicht wirklich damit übereinstimmt, soll ich sie für mich behalten.

Uebereinstimmung unserer Vorstellungen von den Dingen mit den Dingen an sich könnte nur auf zweierlei Art möglich

seyn: wenn nemlich entweder die Dinge an sich durch unsere Vorstellungen, oder unsere Vorstellungen durch die Dinge an sich wirklich gemacht würden. Da beim menschlichen Erkenntnissvermögen beide Fälle vorkommen, aber sich so in einander verschlingen, dass wir sie nicht scharf von einander absondern können, so ist sogleich klar, dass objective Wahrheit in der strengsten Bedeutung des Worts dem Verstande des Menschen und jedes endlichen Wesens geradezu widerspreche; dass mithin unsere Vorstellungen mit den Dingen an sich nie übereinstimmen, noch übereinstimmen können. In diesem Sinne des Worts könnt ihr uns also unmöglich anmuthen wollen, die Wahrheit zu verbreiten.

Dennoch giebt es eine gewisse nothwendige Art, wie die Dinge uns allen, der Einrichtung unserer Natur nach, schlechterdings erscheinen müssen, und insofern unsere Vorstellungen mit dieser nothwendigen Form der Erkennbarkeit übereinstimmen, können wir sie auch objectiv wahr nennen — wenn nemlich das Object nicht das Ding an sich, sondern ein durch die Gesetze unseres Erkenntnissvermögens und durch die der Anschauung nothwendig bestimmtes Ding (Erscheinung) heissen soll. In dieser Bedeutung ist alles, was einer richtigen Wahrnehmung gemäss durch die nothwendigen Gesetze unseres Erkenntnissvermögens zu Stande gebracht wird, objective Wahrheit. — Ausser dieser auf die Sinnenwelt anwendbaren Wahrheit giebt es noch eine, in einer unendlich höheren Bedeutung des Worts; da wir nemlich nicht erst durch Wahrnehmung die gegebene Beschaffenheit der Dinge erkennen, sondern sie durch die reinste, freieste Selbstthätigkeit, gemäss den ursprünglichen Begriffen von Recht und Unrecht, selbst *hervorbringen* sollen. Was diesen Begriffen gemäss ist, ist für alle Geister, und für den Vater der Geister wahr; und Wahrheiten von der Art sind meistens sehr leicht und sehr sicher zu erkennen; unser Gewissen ruft sie uns zu. So ist es z. B. ewige, menschliche und göttliche Wahrheit, dass es unveräusserliche Menschenrechte giebt, dass die Denkfreiheit darunter gehört — dass derjenige, dem wir unsere Macht in die Hände gaben, um unsere Rechte zu beschützen, höchst ungerecht handelt, wenn er sich eben dieser Macht bedient, sie, und besonders die Denkfreiheit, zu unterdrücken. Von solchen

moralischen Wahrheiten findet gar keine Ausnahme statt; sie können nie problematisch seyn, sondern lassen sich immer auf den nothwendig gültigen Begriff des Rechten zurückführen. Von Wahrheiten der letzteren Art — die euch ohnedies wenig am Herzen liegen, und oft innig zuwider sind — redet ihr also nicht; denn über sie findet kein Streit statt — ihr redet von der ersten menschlichen Wahrheit. Ihr befehlet, *wir sollen nichts behaupten, was nicht aus richtigen Wahrnehmungen, gemäss den nothwendigen Gesetzen des Denkens, abgeleitet ist.* — Ihr seyd grossmüthig, weise, gütige Väter der Menschheit; ihr befehlt uns immer richtig zu beobachten, und immer richtig zu schliessen; ihr verbietet uns selbst zu irren, damit wir keine Irrthümer verbreiten. Edle Vormünder, das möchten wir eben nicht gern; es ist uns selbst ebenso zuwider, als euch. Der Fehler ist nur, dass wir es nicht wissen, wenn wir irren. — Könntet ihr uns nicht, damit doch euer väterlicher Rath uns zu statten komme, ein sicheres, stets anwendbares, untrügliches Kriterium der Wahrheit geben?

Auch darauf habt ihr schon im voraus gedacht. Wir sollen z. B. nur nicht alte, längst widerlegte Irrthümer verbreiten, sagt ihr. — *Widerlegte* Irrthümer? *Wem* sind sie widerlegt? Wenn diese Widerlegungen *uns* einleuchten, *uns* Genüge thäten — meint ihr, dass wir jene Irrthümer noch behaupten würden; glaubt ihr, dass wir lieber irren, als richtig denken, lieber rasen, als klug seyn wollen, dass wir einen Irrthum nur für einen Irrthum anerkennen dürfen, um ihn sogleich aufzunehmen; denkt ihr, dass wir bloss aus geniehaftem Muthwillen, und um unsere guten Vormünder zu necken und zu ärgern, Dinge in die Welt hineinschreiben, von denen wir selbst gar wohl wissen, dass sie irrig sind?

Jene Irrthümer sind also längst widerlegt, sagt ihr uns auf euer Wort. So müssen sie doch wenigstens *euch* widerlegt seyn, da ihr doch wohl ehrlich mit uns umgehen werdet. Wolltet ihr uns nicht sagen, erlauchte Erdensöhne, in wie vielen, unter ernsten Betrachtungen durchwachten, Nächten ihr dasjenige entdeckt habt, was so viele Männer, die, von euren übrigen Herrschersorgen frei, ihre ganze Zeit solchen Untersuchungen widmen, bis jetzt noch nicht haben entdecken können? oder, ob ihr es ohne alles Nachdenken, und ohne allen Unterricht, bloss

durch die Hülfe eures göttlichen Genies gefunden habt? Doch, wir verstehen euch, und schon längst hätten wir, statt dieser für euch und eure Satelliten sehr trocknen Untersuchungen, euren wahren Gedanken darstellen sollen. — Ihr redet gar nicht von dem, was wir andern Wahrheit oder Irrthum nennen — was kümmert euch das? Wer hätte der Hoffnung des Landes durch solche trübsinnige Speculationen die Jahre verderben wollen, in denen sie sich auf die künftigen Herrschersorgen erquickte? Ihr habt euch mit euren Unterthanen in die menschlichen Gemüthskräfte getheilt. Ihnen habt ihr das *Denken* überlassen, — zwar nicht für euch, noch für sich selbst, denn in euren Regierungen ist das gar nicht nöthig, — sie mögen es zu ihrem Vergnügen thun, wenn sie wollen, aber ohne weitere Folgen. *Wollen* werdet ihr für sie. Dieser in euch wohnende gemeinsame Wille bestimmt denn auch die Wahrheit. Wahr ist demnach das, wovon ihr wollt, dass es wahr sey; falsch ist das, wovon ihr wollt, dass es falsch sey. — *Warum* ihr es wollt, das ist nicht unsere Frage, auch nicht die eurige. Euer Wille, als solcher, ist das einzige Kriterium der Wahrheit. Wie unser Gold und Silber nur unter eurem Stempel einen Werth hat, so auch unsere Begriffe.

Darf es ein ungeweihtes Auge wagen, einen Blick in die Mysterien der Staatsverwaltung zu thun, zu der tiefe Weisheit erforderlich seyn muss, da bekanntermaassen stets die weisesten und besten unter den Menschen an ihr Ruder erhoben werden, so erlaubt mir hierbei einige schüchterne Bemerkungen. Schmeichle ich mir nicht zu viel, so sehe ich einige von den Vortheilen, die ihr dabei beabsichtigt. Den Körper der Menschen zu unterjochen ist euch ein leichtes; ihr könnt seine Füsse in den Stock, seine Hände in Fesseln legen, ihr könnt auch allenfalls durch Furcht des Hungers oder des Todes ihn verhindern zu reden, was er nicht reden soll. Aber ihr könnt doch nicht immer mit dem Stocke, oder mit Fesseln, oder mit Henkersknechten gegenwärtig seyn — auch eure Spürer können nicht allenthalben seyn; und eine solche mühsame Regierung würde euch doch gar keine Zeit zu menschlichen Vergnügungen übrig lassen. Ihr müsst also auf ein Mittel denken, ihn siche-

rer und zuverlässiger zu unterjochen, damit er auch ausser dem Stocke und der Fessel nicht anders athme, als ihr ihm winktet. Lähmt das erste Princip der Selbstthätigkeit in ihm, seinen Gedanken; untersteht er sich nicht mehr anders, als ihr es ihm, mittelbar oder unmittelbar, durch seinen Beichtvater, oder durch eure Religions-Edicte befehlt, zu denken: so ist er ganz die Maschine, die ihr haben wollt, und nun könnt ihr ihn nach Belieben brauchen. Ich bewundere in der Geschichte, die euer Lieblingsstudium ist, die Weisheit einer Reihe von den ersten christlichen Kaisern. Mit jeder neuen Regierung änderte sich die Wahrheit; selbst während *einer* Regierung, wenn sie ein wenig lange dauerte, musste sie ein paar Mal abgeändert werden. Ihr habt den Geist dieser Maximen aufgefasst, aber ihr seyd — verzeiht es dem Anfänger in eurer Kunst, wenn er irren sollte, — noch nicht tief genug in ihn eingedrungen. Man lässt eine und ebendieselbe Wahrheit zu lange Wahrheit bleiben; darin hat man es in der neueren Staatskunst versehen. Das Volk gewöhnt sich endlich an sie, und hält seine Gewohnheit, sie zu glauben, für den Beweis ihrer Wahrheit, da es sie doch lediglich und rein um eurer Autorität willen glauben sollte. Ahmt daher, ihr Fürsten, euren würdigen Mustern ganz nach; verwerft heute, was ihr gestern zu glauben befahlet, und autorisirt heute, was ihr gestern verwarft, damit sie sich von dem Gedanken, dass bloss euer Wille die Quelle der Wahrheit sey, nie entwöhnen. Ihr habt z. B. nur zu lange gewollt, dass Eins Dreien gleich sey; sie haben euch geglaubt, und leider haben sie sich so daran gewöhnt, dass sie schon längst euch den schuldigen Dank versagen, und es selbst entdeckt zu haben meinen. Rächt euer Ansehen; befehlt auch einmal, dass Eins Eins sey — natürlich nicht darum, weil das Gegentheil sich widerspricht, sondern darum, weil ihr es wollt.

Ich verstehe euch, wie ihr seht; aber ich habe es da mit einem unbändigen Volke zu thun, das nicht nach euren Absichten, sondern nach euren Rechten fragt. Was soll ich antworten?

Es ist eine unbequeme Frage, die Frage vom Rechte. Ich bedaure, dass ich mich hier von euch, mit denen ich so freundschaftlich hieher kam, werde trennen müssen.

Wenn ihr das Recht hättet, festzusetzen, was wir für Wahrheit annehmen sollten, so müsstet ihr es von der Gesellschaft, und diese müsste es durch Vertrag haben. Ist ein solcher Vertrag möglich? Kann es die Gesellschaft ihren Mitgliedern zu einer Bedingung desselben machen, gewisse Sätze — nicht eben zu *glauben;* denn dessen kann sie sich, als einer inneren Gesinnung, nie versichern, — sondern nur äusserlich zu bekennen, d. i. nichts *gegen* sie zu sagen, zu schreiben, zu lehren? — denn ich will den Satz so gelind ausdrücken, als möglich.

Physisch möglich wäre ein solcher Vertrag. Wenn nur jene unantastbaren Lehrsätze fest und scharf genug bestimmt wären, dass man jedem, der gegen sie etwas gesagt hätte, es unwidersprechlich beweisen könnte — und ihr seht ein, dass das etwas gefordert heisst — so könnte man ihn dafür, als für eine äussere Handlung, allerdings bestrafen.

Ist es aber auch moralisch möglich, d. i. hat die Gesellschaft ein Recht, ein solches Versprechen zu fordern, und das Mitglied, es zu geben; würden in einem solchen Vertrage nicht etwa unveräusserliche Rechte des Menschen veräussert — welches in keinem Vertrage geschehen darf, und wodurch der Vertrag rechtswidrig und nichtig wird? — Freie Untersuchung jedes möglichen Objects des Nachdenkens, nach jeder möglichen Richtung hin, und ins Unbegrenzte hinaus, ist ohne Zweifel ein Menschenrecht. Niemand darf seine Wahl, seine Richtung, seine Grenzen bestimmen, als er selbst. Das haben wir oben bewiesen. Es ist hier nur die Frage, ob er sich nicht selbst durch Vertrag dergleichen Grenzen setzen dürfe? Seinen Rechten auf äussere Handlungen, die durch das Sittengesetz nicht geboten, sondern nur erlaubt waren, durfte er dergleichen Grenzen setzen. Hier treibt ihn nichts, überhaupt zu handeln, als höchstens die Neigung; diese Neigung nun kann er wohl da, wo sie das Sittengesetz nicht einschränkt, durch ein sich freiwillig aufgelegtes Gesetz einschränken. Wenn er aber an jener Grenze des Nachdenkens angekommen ist, so treibt ihn allerdings etwas zu handeln, sie zu überschreiten und über sie hinaus zu rücken, nemlich das Wesen seiner Vernunft, die in das Unbegrenzte hinausstrebt. Es ist Bestimmung seiner

Vernunft, keine absolute Grenze anzuerkennen; und dadurch wird sie erst Vernunft, und er dadurch erst ein vernünftiges, freies, selbstständiges Wesen. Mithin ist Nachforschen ins Unbegrenzte *unveräusserliches* Menschenrecht.

Ein Vertrag, durch welchen er sich eine solche Grenze setzte, hiesse zwar nicht unmittelbar soviel, als: ich will ein Thier seyn — aber soviel hiesse er: ich will nur bis zu einem gewissen Puncte (wenn nemlich jene vom Staate privilegirten Sätze wirklich allgemeingeltend für die menschliche Vernunft wären, was wir euch, und ausser dieser noch eine Menge anderer Schwierigkeiten geschenkt haben) — ich will bis zu einem gewissen Puncte ein vernünftiges Wesen, sobald ich aber bei ihm angekommen seyn werde, ein unvernünftiges Thier seyn.

Ist nun ein unveräusserliches Recht, über jene festgesetzten Resultate hinaus *zu untersuchen,* erwiesen, so ist zugleich die Unveräusserlichkeit des Rechts, *gemeinschaftlich* über sie hinaus zu untersuchen, erwiesen. Denn wer das Recht zum Zwecke hat, der hat es auch zu den Mitteln, wenn kein anderes Recht ihm im Wege steht; nun ist es eines der vortrefflichsten Mittel, sich weiter zu bringen, wenn man von anderen belehrt wird; folglich hat jeder ein unveräusserliches Recht, frei gegebene Belehrungen ins Unbegrenzte hinaus *anzunehmen.* Soll dieses Recht nicht aufgehoben werden, so muss auch das Recht des anderen, dergleichen Belehrungen zu *geben,* unveräusserlich seyn.

Die Gesellschaft hat mithin gar kein Recht, ein solches Versprechen zu fordern oder anzunehmen; denn es widerspricht einem unveräusserlichen Menschenrechte: kein Mitglied hat ein Recht, ein solches Versprechen zu geben; denn es widerspricht der Persönlichkeit des anderen, und der Möglichkeit, dass er überhaupt moralisch handle. Jeder, der es giebt, handelt pflichtwidrig, und, sobald er dies erkennt, wird es Pflicht, sein Versprechen zurückzunehmen.

Ihr erschreckt über die Kühnheit meiner Folgerungen, Freunde und Diener der alten Finsterniss; denn Leute eurer Art sind leicht zu erschrecken. Ihr hofftet, dass ich wenigstens noch ein bedächtliches „insofern freilich“ mir vorbehalten, noch

ein kleines Hinterthürchen für euren Religionseid, für eure symbolischen Bücher, u. s. f. offen gelassen hätte. Und hätte ich es, so wollte ich es hier euch zu Gefallen nicht öffnen; — eben darum, weil man immer so säuberlich mit euch verfuhr, euch immer zu sehr markten liess, den Geschwüren, die euch am wehesten thun, immer so bedächtig auswich, an eurer Mohrenschwärze wusch, ohne euch die Haut nass machen zu wollen: darum habt ihr euch so laut gemacht. Ihr werdet euch von nun an allmählich daran gewöhnen müssen, die Wahrheit ohne Hülle zu erblicken. — Doch auch ich will euch nicht ohne Trost entlassen. Was fürchtet ihr denn von jenen unbekannten Ländern jenseit eures Horizonts, in die ihr nie kommen werdet? Fragt doch die Leute, die sie bereisen: ob die Gefahr, von moralischen Riesen aufgegessen, von skeptischen Seeungeheuern verschlungen zu werden, so gross sey? Seht doch diese kühnen Weltumsegler wenigstens ebenso moralisch gesund, als ihr es seyd, unter euch herumwandeln. Warum scheuet ihr euch denn so vor der plötzlich hereinbrechenden Erleuchtung, die entstehen würde, wenn jeder aufklären dürfte, soviel er könnte? Der menschliche Geist geht überhaupt nur stufenweise von Klarheit zu Klarheit; ihr werdet in eurem Zeitalter schon noch mit fortschleichen; ihr werdet euer kleines auserwähltes Häuflein, und die Selbstüberzeugung von euren grossen Verdiensten schon behalten. Und macht derselbe ja bisweilen durch eine Revolution in den Wissenschaften einen gewaltsamen Vorschritt — auch darüber seyd unbesorgt. Wird es um euch herum auch für andere Tag; euch, und eure euch so sehr am Herzen liegenden Zöglinge werden eure blöden Augen schon in einer behaglichen Dämmerung erhalten; ja, es wird zu eurem Troste noch finsterer um euch werden. Ihr müsst das ja aus Erfahrung wissen. Ist es nicht, seit der starken Beleuchtung, die besonders seit einem Jahrzehend auf die Wissenschaften fiel, noch viel verworrener in euren Köpfen geworden, als zuvor?

Und jetzt erlaubt mir, mich wieder an *euch* zu wenden, ihr Fürsten. Ihr weissagt uns namenloses Elend aus unbegrenzter Denkfreiheit. Es ist bloss zu unserem Besten, dass ihr sie an euch nehmt, und sie uns aufhebt, wie Kindern ein schädliches Spielzeug. Ihr lasst uns durch Zeitungsschreiber, die unter eurer Aufsicht stehen, mit Feuerfarben die Unordnungen hinmalen, welche getheilte, und durch Meinungen erhitzte Köpfe begehen; deutet dort auf ein sanftes Volk, herabgesunken zur Wuth der Cannibalen, wie es nach Blut dürstet, und nicht nach Thränen, wie es gieriger sich zu Hinrichtungen hindrängt, als zu Schauspielen, wie es abgerissene Glieder seiner Mitbürger, noch triefend und dampfend, unter Jubelgesängen zur Schau herumträgt, wie seine Kinder blutende Köpfe treiben, statt des Kreisels — und wir wollen euch nicht an blutigere Feste erinnern, welche Despotismus und Fanatismus im gewohnten Bunde ebendiesem Volke gaben — euch nicht erinnern, dass dies nicht die Früchte der Denkfreiheit, sondern die Folgen der vorherigen langen Geistessklaverei sind, — euch nicht sagen, dass es nirgends stiller ist, als im Grabe. — Wir wollen euch alles zugeben, wir wollen uns sogleich reuevoll in eure Arme werfen, und euch weinend bitten, uns an eurem väterlichen Herzen vor allem Ungemach, das uns droht, zu verbergen, sobald ihr uns nur noch eine ehrfurchtsvolle Frage werdet beantwortet haben.

O ihr, die ihr, wie wir aus eurem Munde vernehmen, als wohlthätige Schutzgeister über die Glückseligkeit der Nationen zu wachen habt; ihr, die ihr — ihr habt es uns so oft versichert — nur diese zum höchsten Zwecke eurer zärtlichen Sorgen macht — warum verheeren denn unter eurer erhabenen Aufsicht noch immer die Fluthen unsere Aecker, und die Orkane unsere Pflanzungen? Warum brechen noch Feuerflammen aus der Erde, und fressen uns und unsere Häuser? Warum rafft Schwert und Seuchen unter euern geliebten Kindern Tausende hin? Gebietet doch erst dem Orkane, dass er schweige: dann gebietet auch dem Sturme unserer empörten Meinungen; lasst doch erst regnen über unsere Felder, wenn sie dürre sind, und gebt uns die erquickende Sonne, wenn wir euch darum anflehen: dann

gebt uns auch die beseligende Wahrheit. *) — Ihr schweigt? ihr könnt das nicht?

Nun wohl! derjenige, der das wirklich kann, der aus den Trümmern der Verwüstung neue Welten, und aus dem Moder der Verwesung lebendige Körper bauet, — der über eingestürzten Vulcanen blühende Rebenberge gedeihen, — über Gräbern Menschen wohnen, leben und sich freuen lässt — werdet ihr zürnen, wenn wir diesem auch *die* Sorge, die kleinste seiner Sorgen überlassen, jene Uebel, die wir uns durch den Gebrauch seines mit seinem göttlichen Siegel bekräftigten Freibriefs zuziehen, zu vernichten, zu mildern, oder, wenn wir sie leiden *müssen*, sie zur höheren Cultur unseres Geistes durch unsere eigene Kraft anzuwenden?

Fürsten, dass ihr nicht unsere Plagegeister seyn wollt, ist gut; dass ihr unsere Götter seyn wollt, ist nicht gut. Warum wollt ihr euch doch nicht entschliessen, zu uns herabzusteigen, die Ersten unter Gleichen zu seyn? Die Weltregierung gelingt euch nicht; ihr wisst es! Ich mag euch hier nicht — mein Herz ist zu gerührt — die Fehlschlüsse vorrücken, die ihr bisher alle Tage gemacht habt, euch nicht die weitaussehenden Pläne vorrücken, die ihr mit jedem Vierteljahre verändert habt, euch nicht auf die Leichenhaufen der Eurigen hin-

*) Euer Freund, der Rec. von N. 261. im Octoberstück der A. L. Z. will zwar nicht, dass man Revolutionen mit Naturerscheinungen vergleiche. Mit seiner Erlaubniss, als *Erscheinungen*, d. i. nicht ihren moralischen Gründen, sondern ihren Folgen in der Sinnenwelt nach, stehen sie allerdings bloss unter Naturgesetzen. *Ihr* werdet ihm das Buch, und die Stelle desselben, wo er sich davon überzeugen kann, nicht nachweisen können; und *ich* darf es hier nicht thun. — Ueberhaupt könntet ihr diesem eurem Freunde unter der Hand zu verstehen geben, er dürfe kühn sich gründlicher in das Studium der Philosophie einlassen. Er würde dann, bei seinen ausgebreiteten Kenntnissen und seiner männlichen Sprache, eure Sache, und die Sache der Menschheit zugleich, weit geschickter führen, als er es bisher gethan hat. — Ihr hattet nie eine bessere Freundin, als die Philosophie, wenn Freund und Schmeichler euch nicht Eins ist. Lasst daher ab von jener falschen Freundin, die seit ihrer Geburt dem ersten dem besten zu Diensten stand, die sich von jedermann brauchen liess, und durch welche man — es ist noch nicht so lange her — in den Händen eines Klugen *euch* ebenso unterjochte, wie *ihr* jetzt durch sie *eure Völker* unterjocht.

deuten, die ihr im Triumphe zurückzubringen sicher rechnetet. — Einst werdet ihr mit uns einen Theil des grossen sicheren Planes überschauen, und werdet mit uns staunen, dass ihr durch eure Unternehmungen blindlings Zwecke befördern musstet, an die ihr nie gedacht habt.

Ihr seyd gröblich irre geleitet; Glückseligkeit erwarten wir nicht aus eurer Hand, wir wissen es ja, dass ihr *Menschen* seyd — wir erwarten Beschützung und Rückgabe unserer Rechte, die ihr uns doch wohl nur aus Irrthum nahmt.

Ich könnte euch beweisen, dass Denkfreiheit, ungehinderte, uneingeschränkte Denkfreiheit allein das Wohl der Staaten gründe und befestige; ich könnte es euch durch unwiderlegbare Gründe einleuchtend darthun; ich könnte es euch aus der Geschichte zeigen; ich könnte euch noch gegenwärtig auf kleine und grosse Länder hindeuten, die durch sie fortblühen, durch sie unter euren Augen blühend wurden: aber ich mag das nicht thun. Ich mag euch die Wahrheit in ihrer natürlichen Götterschöne nicht durch die Schätze anpreisen, die sie euch zur Morgengabe bringt. Ich denke besser von euch, als alle die, welche dies thaten. Ich traue es euch zu; ihr höret gern die Stimme der ernsten, aber biederen Wahrheit:

> *Fürst, Du hast kein Recht unsere Denkfreiheit zu unterdrücken: und wozu Du kein Recht hast, das musst Du nie thun, und wenn um Dich herum die Welten untergehen, und Du mit deinem Volke unter ihren Trümmern begraben werden solltest. Für die Trümmer der Welten, für Dich, und für uns unter den Trümmern wird der sorgen, der uns die Rechte gab, die Du respectirtest.*

Was wäre denn auch die Erdenglückseligkeit, die ihr uns hoffen lasst, wenn ihr auch wirklich sie uns geben könntet? — Fühlt in eure Busen, ihr, die ihr doch alles geniessen könnt, was die Erde an Freuden hat. Erinnert euch der genossenen Freuden. Waren sie eurer Sorgen vor dem Genusse, waren sie des Ekels und des Ueberdrusses werth, der dem Genusse folgte? Und noch einmal wolltet ihr euch, um unsertwillen, in diese Sorgen stürzen? O, glaubt es doch, — alle die Güter, die ihr uns geben könnt, eure Schätze, eure Ordensbänder, eure glänzenden

Cirkel, oder der Flor des Handels, die Circulation des Geldes, der Ueberfluss an Lebensmitteln — ihr Genuss, als Genuss, ist des Schweisses der Edlen, ist eurer Sorgen, ist unseres Dankes nicht werth. Nur als Instrumente unserer Thätigkeit, als ein näheres Ziel, nach dem wir laufen, haben sie in den Augen des Vernünftigen einigen Werth. Unsere einzige Glückseligkeit für diese Erde — wenn es doch ja Glückseligkeit seyn soll — ist freie ungehinderte Selbstthätigkeit, Wirken aus eigener Kraft nach eigenen Zwecken mit Arbeit und Mühe und Anstrengung. — Ihr pflegt uns ja auch auf eine andere Welt zu verweisen, deren Preise ihr aber meist auf die leidenden Tugenden des Menschen, auf passives Dulden und Tragen aussetzt. — Ja, wir blicken in diese andere Welt, die nicht so scharf von der gegenwärtigen abgeschnitten ist, als ihr glaubt, deren Bürgerrecht wir schon hier tief in unserer Brust tragen, und es uns von euch nicht wollen nehmen lassen. Dort werden uns die Früchte unseres *Thuns,* nicht unseres *Leidens,* schon jetzt aufbewahrt, sie sind schon, an einer milderen Sonne, als dieses Klima hat, gereift; erlaubt, dass wir uns hier auf ihren Genuss durch strenge Arbeit stärken.

Ueber unsere Denkfreiheit habt ihr demnach gar keine *Rechte,* ihr Fürsten; keine Entscheidung über das, was wahr oder falsch ist; kein Recht, unserem Forschen seine Gegenstände zu bestimmen, oder seine Grenzen zu setzen; kein Recht, uns zu verhindern, die Resultate desselben, sie seyen nun wahr oder falsch, mitzutheilen, *wem* oder *wie* wir wollen. Ihr habt in Rücksicht ihrer auch keine *Verbindlichkeiten;* eure Verbindlichkeiten gehen bloss auf irdische Zwecke, nicht auf den überirdischen der Aufklärung. In Rücksicht dieser dürft ihr euch ganz leidend verhalten; *sie* gehört nicht unter eure Sorgen. — Ihr möchtet aber vielleicht gern noch mehr thun, als ihr zu thun schuldig seyd. Wohlan! lasst uns sehen, was ihr thun könnt.

Es ist wahr, ihr seyd erhabene Personen, ihr Fürsten; ihr seyd wirklich Stellvertreter der Gottheit — nicht wegen einer angeborenen Erhabenheit eurer Natur — nicht als *beglückende* Schutzgeister der Menschheit — sondern wegen des erhabenen Auftrages, die Rechte derselben zu schützen, die ihr Gott gab —

wegen der Menge schwerer nnd unerlasslicher Pflichten, die ein solcher Auftrag auf eure Schultern legt. Es ist ein hehrer Gedanke: Millionen von Menschen haben mir gesagt — siehe, wir sind vom Götterstamme, und das Siegel unseres Ursprungs ist an unserer Stirn — *wir* wissen die Würde, die uns dieses giebt, die Rechte, die wir zu unserer Ausstattung aus dem väterlichen Hause mit auf diese Erde brachten, nicht zu behaupten, — *wir Millionen nicht:* — wir legen sie in *Deine* Hände; sie seyen Dir heilig um ihres Ursprungs willen, behaupte sie in unserem Namen — sey unser Pflegevater, bis wir in das Haus unseres wahren Vaters zurückkehren.

Ihr ertheilt Aemter und Würden im Staate; ihr vergebt Schätze und Ehrenbezeugungen; ihr unterstützt den Dürftigen, und gebt dem Armen Brot — aber es ist eine grobe Lüge, wenn man euch sagt, das seyen Wohlthaten. Ihr könnt nicht wohlthätig seyn. Das Amt, das ihr gebt, ist kein Geschenk; es ist ein Theil eurer Last, den ihr auf die Schultern eures Mitbürgers ladet, wenn ihr es dem Würdigsten gebt; es ist ein Raub an der Gesellschaft, und an dem Würdgsten, wenn es der weniger Würdige erhielt. Die Ehrenbezeugungen, die ihr ertheilt, ertheilt nicht ihr; jedem erkannte sie schon vorher seine Tugend zu, und ihr seyd nur die erhabenen Dollmetscher derselben an die Gesellschaft. Das Geld, was ihr austheilt, war nie euer; es war ein anvertrautes Gut, das die Gesellschaft in eure Hände niederlegte, um allen ihren Bedürfnissen, d. i. den Bedürfnissen jedes einzelnen, dadurch abzuhelfen. Die Gesellschaft vertheilt es durch eure Hände. Der Hungernde, dem ihr Brot gebt, hätte Brot, wenn die gesellschaftliche Verbindung ihn nicht genöthigt hätte, es hinzugeben; die Gesellschaft giebt durch euch ihm zurück, was sein war. Wenn ihr mit unverblendbarer Weisheit, mit unbestechlicher Gewissenhaftigkeit das alles thatet, nie fehltet, nie irrtet — so thatet ihr, was eure Schuldigkeit war.

Ihr möchtet noch mehr thun. Wohlan! Eure Mitbürger sind es nicht bloss im Staate, sie sind es auch in der Geisterwelt, in der ihr keinen erhabenern Rang bekleidet, als sie. Als solche habt ihr keine Forderungen an sie zu thun, noch sie an

euch. Ihr könnt die Wahrheit für euch suchen, sie für euch behalten, sie nach eurer ganzen Empfänglichkeit dafür geniessen; sie haben kein Recht euch darein zu reden. Ihr könnt der Untersuchung derselben ausser euch ihren eigenen Gang lassen, ohne euch im geringsten um sie zu kümmern. Ihr braucht die Macht, den Einfluss, das Ansehen, das die Gesellschaft in eure Hände legte, gar nicht zur Beförderung der Aufklärung anzuwenden — denn dazu hat sie euch dieselbe nicht gegeben. — Was ihr hier thut, ist ganz guter Wille, ist euch übrig; auf diesem Wege könnt ihr euch um die Menschheit, gegen die ihr übrigens nur unerlassliche Pflichten habt, wirklich verdient machen.

Ehrt und respectirt persönlich die Wahrheit, und lasst euch das abmerken. — Wir wissen es zwar, dass ihr in der Welt der Geister uns gleich seyd, und dass die Wahrheit, durch die Achtung des mächtigsten Beherrschers, ebenso wenig heiliger wird, als durch die Huldigung, die ihr der Geringste im Volke leistet; dass auch ihr durch eure Unterwerfung nicht sie, sondern euch selbst ehrt; aber doch sind wir bisweilen — und viele unter uns sind immer sinnlich genug zu glauben, dass eine Wahrheit durch den Glanz desjenigen, der ihr huldigt, einen neuen Glanz bekomme. Macht diesen Wahn nützlich, bis er verschwinden wird — lasst eure Völker immer glauben, dass noch etwas erhabneres sey, als ihr, und dass es noch höhere Gesetze gebe, als die eurigen. Beugt euch öffentlich mit ihnen unter diese *Gesetze*, und sie werden für sie und für euch eine grössere Ehrfurcht fassen.

Hört willig auf die Stimme der Wahrheit, der Gegenstand derselben sey, welcher es wolle, und lasst sie immer eurem Throne, ohne Furcht, dass sie ihn überglänzen werde, sich nahen. Wollt ihr euch lichtscheu vor ihr verbergen? Was habt ihr sie zu fürchten, wenn ihr reines Herzens seyd? Seyd folgsam, wenn sie eure Entschliessungen misbilliget; nehmt zurück eure Irrthümer, wenn sie euch derselben überführt. Ihr habt nichts dabei zu wagen. Dass ihr sterbliche Menschen, d. h. dass ihr nicht unfehlbar seyd, wussten wir immer, und werden es nicht erst durch euer Bekenntniss erfahren. Eine solche

Unterwerfung entehrt euch nicht; je mächtiger ihr seyd, desto mehr ehrt sie euch. Ihr könntet eure Maassregeln fortsetzen, wer könnte euch daran hindern? Ihr könntet wissentlich und wohlüberzeugt fortfahren, ungerecht zu seyn, wer würde es wagen, euch ins Angesicht Vorwürfe darüber zu machen? euch das, was ihr wirklich wäret, zu schelten? Aber ihr entschliesst euch freiwillig — euch selbst zu ehren und recht zu thun — und durch diese Unterwerfung unter das Gesetz des Rechten, die euch dem geringsten eurer Sklaven gleich setzt, versetzt ihr euch zugleich in den Rang des höchsten endlichen Geistes.

Die Erhabenheit eures irdischen Ranges und alle eure äusseren Vorzüge verdankt ihr der Geburt. Wäret ihr in der Hütte des Hirten geboren, so führte eben die Hand, die jetzt den Scepter führt, den Hirtenstab. Jeder Vernünftige wird um dieses Scepters willen in euch die Gesellschaft ehren, die ihr repräsentirt — aber wahrlich nicht euch. Wisst ihr, wem unsere tiefen Verbeugungen, unser ehrfurchtsvoller Anstand, unser unterwürfiger Ton gilt? Dem Repräsentanten der Gesellschaft, nicht euch. Bekleidet einen Mann von Stroh mit eurer königlichen Kleidung, gebt ihm euren Scepter in die ausgestopfte Hand, setzt ihn auf euren Thron, und lasst uns vor ihn. Meint ihr, dass wir hier das unsichtbare Wehen, das nur von eurer Götterperson ausströmen soll, vermissen werden; dass unsere Rücken weniger geschmeidig, unser Anstand weniger ehrfurchtsvoll, unsere Worte weniger schüchtern seyn werden? Ist euch denn noch nie eingefallen, zu untersuchen, wieviel von dieser Ehrfurcht ihr euch selbst zu verdanken habt? wie man euch behandeln würde, wenn ihr nichts wäret, als einer von uns?

Von euren Höflingen werdet ihr es nicht erfahren. Sie werden euch heilig betheuern, dass sie nur euch und eure Person, nicht den Fürsten in euch, verehren und lieben, wenn sie merken, dass ihr das gerne hört. Selbst vom Weisen würdet ihr es nie erfahren, wenn auch je einer in der Luft, die eure Höflinge athmen, sollte ausdauern können. Er würde auf eure Frage dem Repräsentanten der Gesellschaft, nicht euch antworten. In der Behandlung unserer Mitbürger zuweilen unseren persönlichen Werth, wie in einem Spiegel, zu erblicken — die-

ser Vortheil ist nur für Privatpersonen; den wahren Werth der Könige schätzt man nicht eher laut, bis sie gestorben sind.

Wollt ihr dennoch eine Antwort auf diese Frage, die der Beantwortung wohl werth ist, so müsst ihr selbst sie euch geben. Ungefähr in eben dem Grade, in welchem ihr euch selbst achten könnt, wenn ihr euch nicht durch das täuschende Glas eures Eigendünkels, sondern im reinen Spiegel eures Gewissens betrachtet, in dem Grade achten euch eure Mitbürger. Wollt ihr also wissen, ob, wenn Kron und Scepter von euch genommen werden sollte, derjenige, der jetzt Ehrenlieder auf euch singt, Spottlieder auf euch dichten würde; ob diejenigen, die euch jetzt ehrfurchtsvoll ausweichen, sich zu euch drängen würden, um Muthwillen mit euch zu treiben; ob man euch den ersten Tag verlachen, den zweiten kalt verachten, und den dritten eure Existenz vergessen würde, oder ob man auch dann noch den Mann, der, um gross zu seyn, nicht König zu seyn brauchte, in euch verehren würde' — so fragt euch selbst darum. Wollt ihr nicht das erstere, sondern das letztere; wollt ihr, dass wir euch um eurer selbst willen verehren, so müsst ihr ehrwürdig werden. Nichts aber macht den Menschen ehrwürdig, als freie Unterwerfung unter Wahrheit und Recht.

Stören dürft ihr die freie Untersuchung nicht; befördern dürft ihr sie, — und fast könnt ihr sie nicht anders befördern, als durch das Interesse, das ihr selbst dafür bezeigt, durch die Folgsamkeit, mit der ihr auf ihre Resultate hört. Die Ehrenbezeugungen, die ihr wahrheitsliebenden Forschern geben könntet — sie bedürfen sie selten für andere, und sie bedürfen sie nie für sich; ihre Ehre hängt nicht an euren Unterschriften und Siegeln, sie wohnt in den Herzen ihrer Zeitgenossen, die durch sie erleuchteter wurden, in dem Buche der Nachwelt, die an ihrer Lampe ihre Fackeln anzünden wird, in der Geisterwelt, in der die Titel, die ihr gebt, nicht gelten; die Belohnungen — doch was sage ich Belohnungen? — die Entschädigungen für ihren Zeitverlust im Dienste anderer, sind dürftige Entledigungen der Verbindlichkeit der Gesellschaft gegen sie. Ihre eigentlichen Belohnungen sind erhabener. Sie sind freiere Thätigkeit, und grössere Ausbreitung ihres Geistes.

Sie verschaffen sie sich selbst, ohne euer Zuthun. Aber auch jene Entschädigungen — gebt sie ihnen so, dass sie sie nicht schänden, und euch ehren; als Freie den Freien, so dass sie sie auch ausschlagen dürften. Gebt sie nie, um sie zu erkaufen — ihr kauft dann keine Diener der Wahrheit; die sind nie feil.

Leitet die Untersuchungen des Forschungsgeistes auf die gegenwärtigsten, dringendsten Bedürfnisse der Menschheit; aber leitet sie mit leichter weiser Hand, nie als Beherrscher, sondern als freie Mitarbeiter, nie als Gebieter über den Geist, sondern als frohe Mitgenossen seiner Früchte. Zwang ist der Wahrheit zuwider; nur in der Freiheit ihres Geburtslandes, der Geisterwelt, kann sie gedeihen.

Und besonders — lernt doch endlich kennen eure wahren Feinde, die einzigen Majestätsverbrecher, die einzigen Schänder eurer geheiligten Rechte und eurer Personen. Es sind diejenigen, die euch anrathen, eure Völker in der Blindheit und Unwissenheit zu lassen, neue Irrthümer unter sie auszustreuen, und die alten aufrecht zu erhalten, die freie Untersuchung aller Art zu hindern und zu verbieten. Sie halten eure Reiche für Reiche der Finsterniss, die im Lichte schlechterdings nicht bestehen können. Sie glauben, dass eure Ansprüche sich nur unter der Hülle der Nacht ausüben lassen, und dass ihr nur unter Geblendeten und Bethörten herrschen könnt. Wer einem Fürsten anräth, den Fortgang der Aufklärung unter seinem Volke zu hemmen, sagt ihm ins Angesicht: deine Forderungen sind von der Art, dass sie den gesunden Menschenverstand empören, du musst ihn unterdrücken; deine Grundsätze und deine Handlungsarten leiden kein Licht; lass deinen Unterthan nicht erleuchteter werden, sonst wird er dich verwünschen; deine Verstandeskräfte sind schwach; lass das Volk ja nicht klüger werden, sonst übersieht es dich; Finsterniss und Nacht ist dein Element, das musst du um dich her zu verbreiten suchen; vor dem Tage müsstest du entfliehen.

Nur diejenigen haben wahres Zutrauen und wahre Achtung gegen euch, die euch anrathen, Erleuchtung um euch her zu verbreiten. Sie halten eure Ansprüche für so gegrün-

det, dass keine Beleuchtung ihnen schaden könne, eure Absichten für so gut, dass sie in jedem Lichte nur noch mehr gewinnen müssen, euer Herz für so edel, dass ihr selbst den Anblick eurer Fehltritte in diesem Lichte ertragen, und wünschen würdet, sie zu erblicken, damit ihr sie verbessern könntet. Sie verlangen von euch, dass ihr, wie die Gottheit, im Lichte wohnen sollt, um alle Menschen zu eurer Verehrung und Liebe einzuladen. Nur sie hört, und sie werden ungelobt und unbezahlt euch ihren Rath ertheilen.

Beitrag

zur

Berichtigung der Urtheile

des Publicums

über die

französische Revolution.

Erster Theil:

Zur Beurtheilung ihrer Rechtmässigkeit.

Erstes Heft.

Erste Auflage: 1793.
Zweite um nichts veränderte Auflage: 1795.

Vorrede.

Die französische Revolution scheint mir wichtig für die gesammte Menschheit. Ich rede nicht von den politischen Folgen, die sie sowohl für jenes Land, als für benachbarte Staaten gehabt, und welche sie, ohne das ungebetene Einmischen und das unbesonnene Selbstvertrauen dieser Staaten, wohl nicht gehabt haben würde. Das alles ist an sich viel, aber es ist gegen das ungleich Wichtigere immer wenig.

So lange die Menschen nicht weiser und gerechter werden, sind alle ihre Bemühungen, glücklich zu werden, vergebens. Aus dem Kerker des Despoten entronnen werden sie mit den Trümmern ihrer zerbrochenen Fesseln sich unter einander selbst morden. Das wäre ein zu trauriges Loos, wenn nicht ihr eigenes oder, wenn sie sich in Zeiten warnen lassen, fremdes Elend sie zur späten Weisheit und Gerechtigkeit leiten könnte.

So scheinen mir alle Begebenheiten in der Welt lehrreiche Schildereien, die der grosse Erzieher der Menschheit aufstellt, damit sie an ihnen lerne, was ihr zu wissen Noth ist. Nicht dass sie es *aus* ihnen lerne; wir werden in der ganzen Weltgeschichte nie etwas finden, was wir nicht selbst erst hineinlegten: sondern dass sie durch Beurtheilung wirklicher Begebenheiten auf eine leichtere Art aus sich selbst entwickele, was in ihr selbst liegt; und so scheint mir die französische Revolution ein reiches Gemälde über den grossen Text: Menschenrecht und Menschenwerth.

Die Absicht ist aber gewiss nicht die, dass einige wenige Auserwählte das Wissenswürdige wissen, und wenige unter diesen wenigen darnach thun. Die Lehre von den Pflichten, Rechten und Aussichten des Menschen über das Grab ist kein Kleinod der Schule: die Zeit muss kommen, da unsere Kinder-

wärterinnen an den einzigwahren und richtigen Vorstellungen über die ersten beiden Puncte unsere Unmündigen reden lehren, da dieses die ersten Worte seyen, die sie aussprechen, und da das Schreckenswort: das ist unrecht, die einzige Ruthe sey, die wir für sie brauchen. Begnüge sich doch die Schule mit der ehrenvollen Aufbewahrung der Waffen, womit sie dieses Gemeingut der Menschheit gegen alle fernere Sophistereien vertheidige, die nur in ihr entstehen, und nur von ihr aus sich verbreiten könnten: die Resultate selbst seyen gemeinschaftlich, wie Luft und Licht. Nur dadurch, dass sie dieselben mittheilt, oder vielmehr, dass sie die traurigen Vorurtheile hebt, welche bis jetzt die Entwickelung der in der Seele unterdrückten, aber nicht ausgerotteten Wahrheit aufhalten, wird ihre eigene Erkenntniss wahrhaft deutlich, lebhaft und fruchtbar werden. So lange ihr in euren Schulen mit Leuten vom Handwerke nach der vorgeschriebenen Form darüber redet, täuscht euch beide eben diese vorgeschriebene Form, und wenn ihr nur über sie einig seyd, schenkt ihr euch gegenseitig manche Frage, deren deutliche Beantwortung euch beschwerlich fallen dürfte. Aber zieht die durch Kindergebären und Kindererziehen bewährte Mutter, den unter Gefahren grau gewordenen Krieger, den würdigen Landmann in eure Gespräche über Gewissen, Recht und Unrecht, und eure eigenen Begriffe werden an Deutlichkeit gewinnen, so wie ihr die ihrigen aufklärt. — Doch, das ist das wenigste. Wozu sind jene Einsichten, wenn sie nicht allgemein ins Leben eingeführt werden? Und wie können sie eingeführt werden, wenn sie nicht wenigstens der grösseren Hälfte Antheil sind? So wie es jetzt ist, kann es nicht bleiben, so gewiss in unserem Herzen jener Funke der Gottheit glimmt, und so gewiss uns derselbe auf einen allmächtigen Gerechten hinweiset. Wollen wir mit dem Bauen warten, bis der durchgebrochene Strom unsere Hütten weggerissen habe? Wollen wir unter Blut und Leichen dem verwilderten Sklaven Vorlesungen über die Gerechtigkeit halten? Jetzt ist es Zeit, das Volk mit der Freiheit bekannt zu machen, die dasselbe finden wird, sobald es sie kennt; damit es nicht statt ihrer die Gesetzlosigkeit ergreife, um die Hälfte seines Weges zu-

rückkomme, und uns mit sich fortreisse. Den Despotismus zu schützen, giebt es kein Mittel; vielleicht giebt es welche, den Despoten, der sich durch das Uebel, das er uns zufügt, unglücklicher macht als uns, zu bereden, dass er sich von seinem langen Elende befreie, zu uns herabsteige, und der Erste unter Gleichen werde; gewaltsame Revolutionen zu verhindern, giebt es ein sehr sicheres; aber es ist das einzige: das Volk gründlich über seine Rechte und Pflichten zu unterrichten. Die französische Revolution giebt uns dazu die Weisung und die Farben zur Erleuchtung des Gemäldes für blöde Augen; eine andere ungleich wichtigere, auf die ich hier nicht weiter hindeute, hat uns den Stoff gesichert.

Der Wink der Zeiten ist im allgemeinen nicht unbemerkt geblieben. Dinge sind zum Gespräche des Tages geworden, an die man vorher nicht dachte. Unterhaltungen über Menschenrechte, über Freiheit und Gleichheit, über die Heiligkeit der Verträge, der Eidschwüre, über die Gründe und die Grenzen der Rechte eines Königs lösen zuweilen in glänzenden und glanzlosen Cirkeln die Gespräche von neuen Moden und alten Abenteuern ab. Man fängt an zu lernen.

Aber das aufgestellte Gemälde dient nicht bloss zum Unterrichte; es wird zugleich zu einer scharfen Prüfung der Köpfe und der Herzen. Die Abneigung gegen alles Selbstdenken, die Schlaffheit des Geistes, und sein Unvermögen, auch nur eine kurze Reihe von Schlüssen zu verfolgen, die Vorurtheile und Widersprüche, die sich über unsere ganzen Meinungsfragmente verbreitet haben, von der einen Seite — die Anstrengung, doch ja nichts an seiner bisherigen lieben Existenz verrücken zu lassen, der faule, oder der niedertretende Egoismus, die schüchterne Scheu vor der Wahrheit, oder die Gewalt, mit der man seine Augen verschliesst, wenn sie uns wider unseren Willen beleuchtet, von der anderen Seite — verrathen sich nie offenbarer, als wo von so einleuchtenden und so allgemein eingreifenden Gegenständen die Rede ist, wie Menschenrechte und Menschenpflichten es sind.

Gegen das letztere Uebel giebt es kein Mittel. Wer die Wahrheit fürchtet, als seine Feindin, der wird sich immer vor

ihr zu verwahren wissen. Folge sie ihm durch alle Schlupfwinkel, in die der Lichtscheue sich verkroch, er wird im Abgrunde seines Herzens immer einen neuen finden. Wer die himmlische Schöne nicht ohne alle Ausstattung freien mag, ist ihrer überhaupt nicht werth. — Es ist uns nicht darum zu thun, einen gewissen Satz in deinen Kopf zu bringen, weil es *der* Satz ist, sondern weil er wahr ist. Wäre sein Gegentheil wahr, so würden wir dir das Gegentheil beibringen, weil es wahr wäre, ganz unbekümmert um seinen Inhalt oder seine Folgen. So lange du dich nicht zu dieser Liebe der Wahrheit, weil sie Wahrheit ist, bildest, bist du uns überhaupt zu nichts nütze, denn sie ist die erste Vorbereitung zur Liebe der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen; sie ist der erste Schritt zur reinen Güte des Charakters: rühme dich derselben ja nicht, wenn du diesen Schritt noch nicht gethan hast.

Gegen das erstere Uebel, gegen Vorurtheile und Trägheit des Geistes giebt es ein Mittel — Belehrung und freundschaftliche Nachhülfe. Ich wollte dem, der eines solchen Freundes bedürfte, und keinen besseren in der Nähe hätte, dieser Freund seyn; darum schrieb ich diese Blätter.

Welchen Gang meine Untersuchung weiter zu nehmen hat, habe ich theils in der Einleitung, theils im zweiten Capitel vorgezeichnet. Dieser erste Band sollte nur Probe seyn, und ich legte daher die Feder mit der Hälfte des ersten Buches nieder. Es hängt vom Publicum ab, ob ich sie je wieder aufnehme, und auch nur dieses erste Buch vollende. Indessen möchte vielleicht die französische Nation einen reichlicheren Stoff für das zweite liefern, welches Grundsätze für die Beurtheilung der Weisheit ihrer Verfassung aufstellen soll.

Sollten diese Blätter wirklich Gelehrten in die Hände fallen, so werden diese sehr leicht sehen, von welchen Grundsätzen ich ausging, warum ich nicht den streng systematischen Gang wählte, sondern meine Betrachtungen an einem populären Leitfaden fortführte, warum ich die Sätze nie schärfer bestimmte, als das gegenwärtige Bedürfniss es erforderte, warum ich dem Vortrage hier und da vielleicht mehr Schmuck oder Feuer liess, als für sie nöthig gewesen wäre, und dass über-

haupt eine streng philosophische Beurtheilung erst nach Vollendung des ersten Buches möglich seyn werde.

Für ungelehrte oder halb gelehrte Leser mache ich noch einige höchst nöthige Anmerkungen

über den vorsichtigen Gebrauch dieses Buches *).

Wenn ich nach allem, was ich auch nur bis jetzt gesagt habe, meine Leser noch versicherte, dass *ich* für wahr halte, was ich niederschrieb, so verdiente ich nicht, dass sie mir glaubten. Ich habe im Tone der Gewissheit geschrieben, weil es Falschheit ist, zu thun, als ob man zweifele, wo man nicht zweifelt. Ich habe über alles, was ich schrieb, reiflich nachgedacht, und hatte also Gründe, nicht zu zweifeln. Daraus nun folgt zwar, dass ich nicht ohne Besonnenheit rede, und nicht lüge: aber es folgt nicht, dass ich nicht *irre*. Das weiss ich nicht; ich weiss nur, dass ich nicht irren *wollte*. Wenn ich aber auch irrte, so verschlägt das meinem Leser nichts, denn ich wollte nicht, dass er auf mein Wort meine Behauptungen annehmen, sondern dass er mit mir über die Gegenstände derselben nachdenken sollte. Ich würde die Handschrift ins Feuer werfen, auch wenn ich sicher wüsste, dass sie die reinste Wahrheit, auf das bestimmteste dargestellt, enthielte, und zugleich wüsste, dass kein einziger Leser durch eigenes Nachdenken sich von ihr überzeugen würde. Was *für mich* freilich Wahrheit wäre, weil ich mich davon überzeugt hätte, wäre für ihn doch nur Meinung, Wahn, Vorurtheil, weil er nicht geurtheilt hätte. Selbst ein göttliches Evangelium ist keinem wahr, der sich nicht von desselben Wahrheit überzeugt hat. Würden nun meine Irrthümer dem Leser die Veranlassung, dass er die reine Wahrheit selbst entdeckte, und sie mir mittheilte, so wäre er und ich ja belohnt genug. Würden sie aber auch selbst das nicht, würden sie ihm nur eine Uebung im Selbstdenken, so wäre der Vortheil schon gross genug. Ueberhaupt hat kein Schriftsteller, der seine Pflicht kennt und liebt, den Zweck, den Leser zum Glauben an seine Meinungen, sondern nur zur

*) die ich nicht zu überschlagen sehr bitte.

Prüfung derselben zu bringen. Alles unser Lehren muss auf Erweckung des Selbstdenkens abzielen, oder wir bringen in unserer schönsten Gabe der Menschheit ein sehr gefährliches Geschenk. Jeder also urtheile selbst, und irrt er, vielleicht gemeinschaftlich mit mir, so thut mir das leid; aber er sage dann nicht, dass ich ihn irre geführt, sondern dass er selbst sich geirrt habe. Dieser Arbeit des Selbstdenkens habe ich niemand überheben wollen, ein Schriftsteller soll *vor* seinen Lesern denken, aber nicht *für* sie.

Wenn also ich auch mich geirrt hätte, so ist der Leser gar nicht verbunden, mit mir zu irren; aber auch noch die Warnung bin ich ihm schuldig, dass er mich nicht mehr sagen lasse, als ich wirklich sage. Er findet im Laufe dieses Buches Sätze, die weiterhin näher bestimmt werden; da das Buch noch nicht zu Ende, und wichtige Capitel noch nicht in seinen Händen sind, so kann er ebenso erwarten, dass die bis jetzt festgestellten Grundsätze durch ihre weitere Anwendung noch nähere Bestimmung erhalten werden, und ich bitte ihn bis dahin, sich, wenn er will, durch eigenes Versuchen dieser Anwendungen zu üben.

Am gröblichsten aber würde sich derselbe irren, wenn er eilen wollte, diese Grundsätze auf sein Betragen gegen die bis jetzt bestehenden Staaten anzuwenden. Dass die Verfassung der meisten nicht nur höchst fehlerhaft, sondern auch höchst ungerecht sey, und dass unveräusserliche Menschenrechte in ihnen gekränkt werden, die sich der Mensch gar nicht nehmen lassen darf, davon bin ich freilich innigst überzeugt, und habe gearbeitet, und werde arbeiten, den Leser gleichfalls davon zu überzeugen. Aber dabei lässt sich gegen sie vor der Hand nichts weiter thun, als ihnen zu schenken, was wir uns mit Gewalt nicht dürfen nehmen lassen, und wobei sie selbst sicher nicht wissen, was sie thun; uns selbst aber vors erste Erkenntniss, und dann innige Liebe der Gerechtigkeit zu erwerben, und beides, so weit nur irgend unser Wirkungskreis reicht, um uns her zu verbreiten. Würdigkeit der Freiheit muss von unten herauf kommen; die Befreiung kann ohne Unordnung nur von oben herunter kommen.

„Wenn wir uns der Freiheit auch würdig machten, so werden die Monarchen uns doch nicht frei lassen.“ — Glaube das nicht, mein Leser. Bis jetzt ist die Menschheit in dem, was ihr Noth thut, sehr weit zurück; aber wenn mich nicht alles täuscht, ist jetzt der Zeitpunct der hereinbrechenden Morgenröthe, und der volle Tag wird ihr zu seiner Zeit folgen. Deine Weisen sind grösstentheils noch blinde Leiter eines blinderen Volkes; und deine Hirten sollten mehr wissen? Sie, die grösstentheils in der Trägheit und Unwissenheit erzogen werden, oder, wenn sie etwas lernen, eine ausdrücklich für sie verfertigte Wahrheit lernen; sie, die bekanntermaassen an ihrer Bildung nicht fortarbeiten, wenn sie einmal regieren, die keine neue Schrift lesen, als höchstens etwa wasserreiche Sophistereien, und die allemal wenigstens um ihre Regierungsjahre hinter ihrem Zeitalter zurück sind? Du darfst sicher glauben, dass sie nach unterschriebenen Befehlen gegen die Denkfreiheit, und nach gelieferten Schlachten, in denen Tausende sich aufrieben, sich ruhig schlafen legen, und einen Gott und Menschen wohlgefälligen Herrschertag verlebt zu haben wähnen. Sagen hilft da nichts, denn wer könnte so laut schreien, dass es ihr Ohr erreichte, und durch ihren Verstand zu ihrem Herzen eindränge? Nur handeln hilft. Seyd gerecht, ihr Völker, und eure Fürsten werden es nicht aushalten können, allein ungerecht zu seyn.

Noch eine allgemeine Anmerkung, und dann überlasse ich den Leser ruhig seinen eigenen Betrachtungen! — Wie ich heisse, thut dem Leser nichts zur Sache; denn es kommt hier gar nicht auf die Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit eines Zeugnisses, sondern auf die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit der Gründe an, die er selbst abzuwiegen hat. Mir aber that es viel zur Sache, bei Abfassung dieser Schrift den Gedanken an mein Zeitalter und an die Nachwelt vor Augen zu haben. Meine schriftstellerische Grundregel ist: schreibe nichts nieder, worüber du vor dir selbst erröthen müsstest; und die Probe, die ich hierüber mit mir anstelle, die Frage: könntest du wollen, dass dein Zeitalter, und wenn es möglich wäre, die gesammte Nachwelt wüsste, dass *Du* das geschrieben hast? Dieser Probe

habe ich gegenwärtige Schrift unterworfen, und sie hat sie ausgehalten. Geirrt kann ich haben. Sobald ich diese Irrthümer entdecke, oder ein anderer sie mir zeigt, werde ich eilen, sie zu widerrufen; denn Irren schändet nicht. Ich habe mit einem der Sophisten Deutschlands ernsthaft gesprochen; das schändet nicht, das ehrt: der liebt nicht die Wahrheit, der ihren Feind liebt. Er soll der erste seyn, dem ich mich nenne, wenn er mich mit Gründen dazu auffordert. Einen Irrthum, den man für Irrthum erkennt, durch hinterlistige Verwirrungen, durch tückische Kniffe, durch Wegräumung des Grundes aller Sittlichkeit, wenn es anders nicht geht, vertheidigen, die Moralität und ihre heiligsten Producte, die Religion und die Freiheit des Menschen lästern, das schändet, und das habe ich nicht gethan. Mein Herz verböte mir also nicht, mich zu nennen. Dass aber zu einer Zeit, wo ein Gelehrter sich nicht scheut, in einer Recension einen anderen Gelehrten des Hochverraths anzuklagen, und wo es Fürsten geben könnte, die eine solche Klage aufnähmen, die Klugheit jedem, dem seine Ruhe lieb ist, es verbiete, wird der Leser einsehen. Dennoch gebe ich dem Publicum hiermit das Ehrenwort, das ich mir selbst gab, dass ich entweder noch bei meinem Leben selbst, oder nach meinem Tode durch einen anderen mich zu dieser Schrift bekennen werde. Die Wenigen, welche auf eine oder die andere Art mich erkennen könnten, sehen zu wohl ein, dass ich durch diese Blätter die Schonung meiner ihnen unbekannten Gründe des Incognito nicht verwirkt habe.

Der Verfasser.

Einleitung.

Aus welchen Grundsätzen man Staatsveränderungen zu beurtheilen habe.

Was geschehen ist, ist Sache des Wissens, nicht des Urtheilens. Zwar bedürfen wir, um auch diese bloss historische Wahrheit aufzufinden und zu unterscheiden, gar sehr der Urtheilskraft; — bedürfen ihrer, theils um die physische Möglichkeit oder Unmöglichkeit der vorgeblichen Thatsache selbst, theils um den Willen oder das Vermögen der Zeugen, sie zu sagen, zu beurtheilen: wenn aber diese Wahrheit einmal ausgemittelt ist, so hat für jeden, der sich von ihr überzeugte, die Urtheilskraft ihr Geschäft vollendet, und überträgt den nun geläuterten und zugesicherten reinen Besitz dem Gedächtnisse.

Ganz etwas anderes aber, als diese Beurtheilung der Glaubwürdigkeit einer Thatsache, ist die Beurtheilung der Thatsache selbst, — die Reflexion über sie. In einer Beurtheilung von der letzteren Art wird die gegebene und schon aus anderen Gründen für wahr anerkannte Thatsache mit einem Gesetze verglichen; um entweder die erstere durch ihre Uebereinstimmung mit dem letzteren, oder das letztere durch seine Uebereinstimmung mit der ersteren zu rechtfertigen. Im ersten Falle muss das Gesetz, nach welchem die Thatsache geprüft wird, schon vor der Thatsache vorausgegangen und als schlechthin gültig — als ein solches anerkannt seyn, nach welchem die letztere sich richten müsse, da es nicht seine Gültigkeit von der Begebenheit, sondern die Begebenheit die ihrige von ihm erwartet. Im letzten Falle soll das Gesetz entweder selbst, oder die grössere oder geringere Gemeingültigkeit desselben durch die Vergleichung mit der Thatsache gefunden werden.

Nichts verwirrt unsere Urtheile mehr, und nichts macht uns für uns selbst und für andere unverständlicher, als wenn wir diesen wichtigen Unterschied übersehen; wenn wir urtheilen wollen, ohne eigentlich zu wissen, aus welchem Gesichtspuncte wir urtheilen; wenn wir bei gewissen Thatsachen uns auf Gesetze, auf allgemeingültige Wahrheiten berufen, ohne zu wissen, ob wir die Thatsache nach dem Gesetze, oder das Gesetz nach der Thatsache; ob wir den Winkelhaken, oder den Perpendikel prüfen.

Dies ist die reichhaltigste Quelle jener schaalen Vernünfteleien, in die sich nicht nur unsere galanten Herren und Damen, sondern auch unsere gepriesensten Schriftsteller täglich verwirren, wenn sie von dem grossen Schauspiele urtheilen, das uns Frankreich in unseren Tagen gab.

Bei Beurtheilung einer Revolution — damit wir uns unserem Gegenstande nähern — können nur zwei Fragen, die eine über die ***Rechtmässigkeit,*** die zweite über die ***Weisheit*** derselben, aufgeworfen werden. In Absicht der ersteren kann entweder im allgemeinen gefragt werden: hat ein Volk überhaupt ein Recht, seine Staatsverfassung willkürlich abzuändern? — oder insbesondere: hat es ein Recht, es auf eine gewisse bestimmte Art, durch gewisse Personen, durch gewisse Mittel, nach gewissen Grundsätzen zu thun? Die zweite sagt so viel: sind die zur Erreichung des beabsichtigten Zweckes gewählten Mittel die angemessensten? Welche der Billigkeit gemäss so zu stellen ist: waren es ***unter den gegebenen Umständen*** die besten?

Nach welchen Grundsätzen werden wir nun über diese Fragen zu urtheilen haben? An welche Gesetze werden wir die gegebenen Thatsachen halten? An Gesetze, die wir erst aus diesen Thatsachen — oder wenn auch eben nicht aus diesen, doch aus Thatsachen der Erfahrung überhaupt entwickeln werden: oder an ewige Gesetze, welche gegolten hätten, wenn es auch einmal keine Erfahrung hätte geben können, und gelten würden, wenn auch einst alle Erfahrung aufhören könnte? Wollen wir sagen: recht ist, was am öftersten geschehen ist, und die sittliche Güte durch die Mehrheit der Handlungen bestim-

men lassen, wie die kirchlichen Dogmen auf den Concilien durch die Mehrheit der Stimmen? Wollen wir sagen: weise ist, was gelingt? Oder wollen wir lieber gleich beide Fragen zusammennehmen, den Erfolg, als den Probirstein der Gerech tigkeit und der Weisheit zugleich, abwarten und dann, nachdem es kommt, den Räuber einen Held oder einen Verbrecher, den Sokrates einen Missethäter oder einen tugendhaften Weisen nennen?

Ich weiss, dass viele an dem Daseyn ewiger Gesetze der Wahrheit und des Rechts überhaupt zweifeln, und gar keine Wahrheit, als die durch die Mehrheit der Stimmen, und gar keine sittliche Güte, als die durch den sanfteren oder stärkeren Kitzel der Nerven bestimmte zugeben: ich weiss, dass sie dadurch auf ihre Geistigkeit und vernünftige Natur Verzicht thun, und sich zu Thieren machen, die der äussere Eindruck durch die Sinne, zu Maschinen, die das Eingreifen eines Rades in das andere unwiderstehlich bestimmt, zu Bäumen, in denen der Kreislauf und die Destillation der Säfte die Frucht des Gedankens hervorbringt; dass sie sich unmittelbar durch jene Behauptung zu allem diesen machen, wenn ihre Denkmaschine nur richtig gestellt ist. Es ist hier gar nicht meines Vorhabens, ihre Menschheit gegen sie selbst in Schutz zu nehmen, und ihnen zu beweisen, dass sie doch nicht unvernünftige Thiere, sondern reine Geister sind. Sie können, wenn die Uhr ihres Geistes richtig geht, auf unsere Fragen gar nicht fallen, an unseren Untersuchungen gar nicht Theil nehmen. Wie sollten sie zu den Ideen der Weisheit oder des Rechts kommen?

Aber ich sehe, dass auch andere, die solche Urgesetze der Geisterwelt entweder ausdrücklich vertheidigen, oder sie doch, wenn ihre Untersuchungen bis zu dieser äussersten Grenze noch nicht vorgedrungen sind, stillschweigend annehmen und auf Resultate ihrer Ursprünglichkeit bauen, sich schon für eine Beurtheilung nach Erfahrungsgesetzen entschieden haben. Sie haben das unterrichtete Publicum, das seine Sachkunde, seine ihm so am Herzen liegende Sachkunde gern recht vollgültig machen möchte, und das zerstreuete und ober-

flächliche, das die Arbeit des Denkens scheut, und alles mit seinen Augen sehen, mit seinen Ohren hören und mit seinen Händen betasten will, die begünstigten Stände, die von der bisherigen Erfahrung ein vortheilhaftes Urtheil erwarten — sie haben alles auf ihrer Seite; es scheint für die entgegengesetzte Meinung kein Raum mehr da zu seyn. — Ich möchte gelesen werden; ich möchte Eingang in die Seele des Lesers finden. Was soll ich thun? Versuchen, ob ich nicht auf irgend eine Art mich mit dem grossen Haufen vereinigen könne.

I.

Also die Frage: ob ein Volk ein Recht habe, seine Staatsverfassung zu verändern, — oder die bestimmtere: ob es ein Recht habe, es auf eine gewisse Art zu thun, soll durch Erfahrung beantwortet werden, und ihre Beantwortung wird wirklich durch Erfahrung versucht. — Auf die mehresten Antworten, die man auf diese Fragen gegeben hat und noch täglich giebt, haben Erfahrungsgrundsätze, das heisst hier, im allgemeinsten Sinne des Wortes, ***deutlich gedachte, oder unbemerkt unserem Urtheile zu Grunde liegende Sätze, die wir auf das blosse Zeugniss der Sinne, ohne sie auf die ersten Grundsätze alles Wahren zurückzuführen, angenommen haben*** — solche Erfahrungsgrundsätze, sage ich, haben auf die Beantwortung der obigen Fragen auf zweierlei Art einen Einfluss, nemlich theils ***unwillkürlich,*** theils ***willkürlich*** und ***mit Bewusstseyn.***

Ohne unser Bewusstseyn haben Erfahrungsgrundsätze auf das Urtheil, das wir fällen, einen Einfluss, weil wir sie nicht für Erfahrungsgrundsätze, nicht für Sätze halten, die wir auf Treu und Glauben unserer Sinne angenommen haben, sondern für reingeistige, ewig wahre Grundsätze. — Auf das Ansehen unserer Väter oder Lehrer nehmen wir ohne Beweis Sätze für Grundsätze auf, die es nicht sind, und deren Wahrheit von der Möglichkeit ihrer Ableitung von noch höheren Grundsätzen abhängt. Wir treten in die Welt, und finden in allen Menschen, mit denen wir bekannt werden, unsere Grundsätze wieder, weil auch sie dieselben auf ihrer Eltern und Lehrer

Ansehen angenommen haben. Niemand macht uns durch einen Widerspruch aufmerksam auf unseren Mangel an Ueberzeugung, und auf das Bedürfniss, sie noch einmal zu untersuchen. Unser Glaube an das Ansehen unserer Lehrer wird durch den Glauben an die allgemeine Uebereinstimmung ergänzt. Wir finden sie allenthalben in der Erfahrung bestätigt; eben aus dem Grunde, weil jeder sie für ein allgemeines Gesetz hält, und seine Handlungen darnach einrichtet. Wir selbst legen sie unseren Handlungen und unseren Urtheilen zum Grunde, bei jeder neuen Anwendung werden sie inniger mit unserem Ich vereint, und verweben sich endlich so mit demselben, dass sie nicht anders, als mit ihm zugleich zu vertilgen sind.

Dies ist der Ursprung des allgemeinen Meinungssystems der Völker, dessen Resultate man uns gewöhnlich für Aussprüche des gesunden Menschenverstandes giebt, welcher gesunde Menschenverstand aber ebensowohl seine Moden hat, als unsere Fracks oder unsere Frisuren. — Wir hielten vor zwanzig Jahren unausgepresste Gurken für ungesund, und halten heut zu Tage ausgepresste für ungesund, aus eben den Gründen, aus welchen bis jetzt noch die meisten unter uns meinen: ein Mensch könne ***Herr*** eines anderen Menschen seyn — ein Bürger könne durch die Geburt auf Vorzüge vor seinen Mitbürgern ein ***Recht*** bekommen — ein Fürst sey bestimmt seine Unterthanen ***glücklich*** zu machen.

Versucht es nur — ich fordere euch alle auf, die ihr Kantische Gründlichkeit mit Sokratischer Popularität vereinigt, — versucht es, einem ungebildeten Besitzer von Leibeigenen den ersten, oder einem ungebildeten Altadeligen den zweiten Satz zu entreissen; treibt ihn durch Fragen, durch kinderleichte Fragen in die Enge: er sieht eure Vordersätze ein, er giebt sie euch alle mit voller Ueberzeugung zu — ihr zieht jetzt den gefürchteten Schluss, und ihr erschreckt, wie der vorher so hellsehende Mann auf einmal so ganz blind ist, den greiflichen Zusammenhang eurer Folgerung mit dem Vordersatze nicht greifen kann. Euere Folgerung ist auch wirklich wider ***seinen*** gesunden Menschenverstand.

Solche Sätze nun — untersucht, ob sie ***an sich*** richtig oder unrichtig sind, d. i. ob sie sich von den Grundsätzen, unter denen sie stehen, ableiten lassen, oder ihnen widersprechen — solche Sätze sind wenigstens für den, der sie auf die Autorität seiner Lehrer, seiner Mitbürger und seiner Erfahrung angenommen hat, blosse Erfahrungsgrundsätze, und alle Urtheile, denen er sie zum Grunde legt, sind Urtheile aus der Erfahrung. Ich werde, im Verlauf dieser Untersuchung, mehrere politische Vorurtheile dieser Art — ***Vorurtheile*** wenigstens für den, der sie nicht ***nachher*** untersucht hat — anführen und ihre Richtigkeit prüfen.

Dies ist eben der unbemerkte Einfluss der Sinnlichkeit, des Werkzeugs der Erfahrung, bei der vorliegenden Beurtheilung auf unseren ***Verstand.*** Einen ebenso unbemerkten und ebenso mächtigen hat sie bei dieser Untersuchung auf unseren ***Willen,*** und dadurch auf unser Urtheil, vermittelst des dunkeln Gefühles unseres Interesse.

Von dem Hange unserer Neigung hängt, und besonders bei der Frage vom Rechte, sehr oft unser Urtheil ab. Ungerechtigkeiten, die ***uns*** widerfahren, scheinen uns viel härter, als ebendieselben, wenn sie einem anderen widerfahren. Ja, die Neigung verfälscht unser Urtheil öfters in einem noch weit höheren Grade. Bemüht, die Ansprüche unseres Eigennutzes anderen und endlich auch uns selbst unter einer ehrwürdigen Maske vorzustellen, machen wir sie zu ***rechtlichen*** Ansprüchen und schreien über Ungerechtigkeit, oft, wenn man nichts weiter thut, als uns verhindert, selbst ungerecht zu seyn. Glaubt dann ja nicht, dass wir euch täuschen wollen; wir waren selbst längst vor euch getäuscht. Wir selbst glauben in vollem Ernste an die Rechtmässigkeit unserer Ansprüche; wir machen an euch nicht den ersten Versuch, euch zu belügen; wir haben längst vor euch uns selbst belogen.

Willkürlich und mit Bewusstseyn untersucht man die aufgegebene Frage aus Erfahrungsgrundsätzen, wenn man sie aus Thatsachen der Geschichte beantworten will. — Es ist schwer zu glauben, dass irgend einer, der je eine solche Beantwortung versuchte, eigentlich gewusst habe, wonach ge-

fragt werde: — doch das wird erst im Folgenden seine völlige Deutlichkeit erhalten.

Aus den angezeigten Grundsätzen also denken wir die vorliegende Frage zu beantworten? Aus Sätzen, die wir auf Treu und Glauben aufgenommen haben? Wenn nun aber diese Sätze selbst falsch wären, so würde ja dadurch unsere auf sie gegründete Antwort nothwendig auch unrichtig. — Diejenigen, nach deren Ansehen wir unser Meinungssystem bildeten, nahmen sie freilich für wahr an. Aber wie, wenn sie irrten? Unser Volk und unser Zeitalter nimmt sie freilich mit uns für wahr an. Aber wissen wir denn nicht — wir, die wir so viele Thatsachen wissen — wissen wir denn nicht, dass in Konstantinopel gerade das allgemein für wahr anerkannt wird, was man in Rom allgemein für falsch anerkennt? — Dass vor etlichen hundert Jahren in Wittenberg und Genf allgemein für richtig gehalten wurde, was man jetzt ebendaselbst eben so allgemein für einen verderblichen Irrthum hält? Wenn wir unter andere Nationen oder in ein anderes Zeitalter versetzt würden, wollten wir auch alsdann unsere jetzigen Grundsätze, die dann der allgemeinen Denkungsart widersprechen würden, diesem unserem Probesteine der Wahrheit zuwider, beibehalten; oder sollte dann für uns nicht mehr wahr seyn, was bis jetzt uns wahr gewesen ist? Richtet unsere Wahrheit sich nach Zeiten und Umständen?

Was für eine Antwort suchten wir denn eigentlich? Eine solche, welche nur für unser Zeitalter, nur für die Menschen gelte, die in ihren Meinungen mit uns übereinstimmen? — Dann hätten wir uns der Mühe der Untersuchung überheben können; sie werden ohne uns sich die Frage gerade so beantworten, wie wir. — Oder wollten wir eine solche, die für alle Zeiten und Völker, die für alles gelte, was Mensch ist? Dann müssen wir sie auf allgemeingültige Grundsätze bauen.

Unserem *Interesse* wollten wir einen Einfluss erlauben, wo vom *Rechte* die Frage ist — d. h. unsere Neigung sollte allgemeines Sittengesetz für die ganze Menschheit werden? — Es ist wahr, Ritter vom goldenen Vliess, der du nichts weiter bist, als das — es ist wahr, und niemand läugnet es dir ab,

dass es für dich sehr unbequem seyn würde, wenn die Achtung für deine hohe Geburt, für deine Titel und für deine Orden sich plötzlich aus der Welt verlöre, und du auf einmal bloss nach deinem persönlichen Werthe geehrt werden solltest; wenn alles von deinen Gütern, dessen Besitz sich auf ungerechte Rechte gründet, dir abgenommen werden sollte: — es ist wahr, dass du der verachtetste und ärmste unter den Menschen werden, dass du in das tiefste Elend versinken würdest: aber verzeihe — die Frage war auch gar nicht von deinem Elende oder Nicht-Elende; sie war von unserem Rechte. „Was dich elend macht, kann nie recht seyn:" meinst du. — Aber siehe hier deine bisher von dir unterdrückten leibeigenen Sklaven; — es würde sie wahrhaftig sehr glücklich machen, selbst dasjenige Wenige deiner Schätze, was du mit Recht besitzest, unter sich zu theilen; dich zu ihrem Sklaven zu machen, wie sie bisher die deinigen waren; deine Söhne und Töchter zu Knechten und Mägden zu nehmen, wie du bisher die ihrigen dazu nahmst; dich vor sich her das Wild treiben zu lassen, wie sie es bisher vor dir trieben; — sie rufen uns zu: der Reiche, der Begünstigte gehört nicht zum Volke; er hat keinen Antheil an den allgemeinen Menschenrechten. Das ist *ihr* Interesse. Ihre Schlüsse sind so gründlich, als die deinigen. Was sie glücklich macht, könne nie unrecht seyn: meinen sie. Sollen wir sie nicht hören? Nun so erlaube, dass wir auch dich nicht hören.

Gegen diesen geheimen Betrug der Sinnlichkeit sich zu verwahren, ist selbst bei dem besten Willen und bei dem hellsten Kopfe schwer. Kein Adeliger,*) keine Militairperson in monarchischen Staaten, kein Geschäftsmann in Diensten eines gegen die französische Revolution erklärten Hofes**) sollte in

*) Der nemlich weiter nichts ist, als Adeliger. Das deutsche Publicum verehrt in vielen Männern aus den grössten Häusern den höheren Adel, den des Geistes, und ich gewiss nicht weniger als Jemand. An diesem Orte nenne ich nur den *Freiherrn* von Knigge und den edeln Verfasser der *Gedanken eines dänischen Patrioten über stehende Heere* u. s. w.

**) Noch weniger sollte ein solcher, in der wichtigsten gelehrten Zeitung von Europa, Richter der dahin einschlagenden Schriften — mithin

dieser Untersuchung gehört werden. Mischt sich denn der unter harten Abgaben seufzende gemeine Bürger, der unterjochte Landmann, der zerschlagene Soldat darein? — Oder würden wir ihn hören, wenn er es thäte? Nur der, der weder Unterdrücker noch Unterdrückter ist, dessen Hände und Erbtheil rein sind vom Raube der Nationen, dessen Kopf nicht von Jugend auf in die conventionelle Form unseres Zeitalters gepresst wurde, dessen Herz eine warme, aber stille Ehrfurcht fühlt für Menschenwerth und Menschenrecht, kann hier Richter seyn.

Das sind geheime Täuschungen der Sinnlichkeit. Offenbar beruft man sich auf ihr Zeugniss, wenn man die Frage *aus der Geschichte* beantworten will. — Doch ist es auch wahr, sollte es wirklich Menschen, richtig denkende Menschen, Gelehrte gegeben haben, welche durch eine Antwort auf die Frage: was geschehe, oder geschehen sey, zu beantworten geglaubt hätten, was geschehen *solle?* — Unmöglich; wir haben sie nur nicht, sie haben sich selbst nur nicht richtig verstanden. Ohne uns auf strenge Beweise mit ihnen einzulassen, welches hier ganz ausser unserem Plane liegt, wollen wir ihnen nur ihre eigenen Worte deutlich zu machen suchen.

Wenn sie von einem *Sollen* reden, so sagen sie unmittelbar hierdurch auch ein *Andersseynkönnen* aus. Was so seyn *muss*, und schlechterdings nicht anders seyn kann, davon wird kein vernünftiger Mensch untersuchen, ob es so oder anders seyn *solle.* Sie gestehen also unmittelbar durch die Anwendung dieses Wortes manchen Dingen die *Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit* zu.

Sie können und sie werden diese Unabhängigkeit, oder diese *Freiheit*, welches Wort eben das heisst, keinem anderen

---

scheinbarer Interpret der Nationalmeinung seyn. — Ich wenigstens verbitte für diese Schrift, wenn sie einer Anzeige würdig sollte befunden werden, das Urtheil jedes Empirikers. Er wäre Richter in seiner eigenen Sache. Ein speculativer Denker sey mein Richter, oder Niemand! Doch hat auch diese Regel ihre Ausnahmen. Ich schätze z. B. die Schrift des Herrn Brandes, der geheimer Canzlei-Secretair in Hannover ist, über die französische Revolution sehr hoch. Man hört doch den selbstdenkenden und ehrlichen Mann, und bemerkt kein unredliches Drehen und Wenden.

Dinge zugestehen wollen, als den Entschliessungen vernünftiger Wesen, welche insofern auch ***Handlungen*** genannt werden können. Sie anerkennen also freie Handlungen vernünftiger Wesen.

Von diesen wollen sie untersuchen, ob sie so seyn, oder anders seyn sollen, d. i. sie wollen die bestimmt gegebene Handlung an eine gewisse Norm halten, und über die Uebereinstimmung jener mit dieser ein Urtheil fällen. Woher wollen sie nun diese Norm nehmen? Aus der nach ihr zu richtenden Handlung nicht; denn die Handlung soll ja an der Norm, nicht die Norm an der Handlung geprüft werden. Also aus anderen durch die Erfahrung gegebenen freien Handlungen? — Sie wollen vielleicht das ***Gemeinschaftliche*** in ihren Bestimmungsgründen abziehen, und es unter eine ***Einheit*** als ein Gesetz bringen? So werden sie doch wenigstens nicht so unbillig seyn, das handelnde freie Wesen nach einem Gesetze richten zu wollen, das es seiner Handlung nicht zum Grunde legen konnte, weil es ihm nicht bekannt war; sie werden über die Rechtgläubigkeit des Erzvaters Abraham nicht nach dem preussischen Religionsedicte, über die Rechtmässigkeit der Ausrottung der Cananiter durch das jüdische Volk nicht nach den Manifesten des Herzogs von Braunschweig gegen die Pariser urtheilen wollen. Sie können diesem Wesen nichts weiter zumuthen, als dass es die bis auf sein Zeitalter mögliche Erfahrung benutzt, und das durch ihr Mannigfaltiges mögliche Gesetz befolgt habe. Sie müssen mithin für jedes Zeitalter ein eigenes Gesetz der freien Handlungen vernünftiger Wesen festsetzen, und nach ihnen haben wir heute ganz andere Rechte und Pflichten, als unsere Väter vor hundert Jahren; nach ihnen wird über hundert Jahre durch die vermehrte Erfahrung das ganze Moralsystem der Geisterwelt sich wieder umgeändert haben, und sie selbst, wenn sie zu einem so hohen Alter gelangen sollten, werden dann verdammen, was sie jetzt recht heissen, und recht heissen, was sie jetzt verdammen. — Doch, was sage ich für jedes Zeitalter! — Für jede einzelne Person müssen sie ein besonderes Gesetz annehmen, da unmöglich jeder so stark in der Geschichte seyn kann, als sie, und sie doch niemandem zumu-

then werden, Verhaltungsregeln aus Begebenheiten zu ziehen, welche er nicht weiss. Oder ist es Pflicht, solche tiefe Geschichtsforscher zu werden, wie sie, damit wir nicht in dieser rohen Unwissenheit über unsere Pflichten verharren?

Endlich, da ihre Erfahrung doch irgendwo ein Ende hat, müssen sie an einen Punct kommen, wo sie keine vorherige Erfahrung nachweisen können. Nach welchen Gesetzen wollen sie dann urtheilen? — Oder hört hier, hört z. B. bei der ersten Entschliessung Adams die Betrachtung einer freien Handlung in Rücksicht des Sollens gänzlich auf, da sie diesem seine Erfahrungen von den Präadamiten her, nach welchen er sich hätte richten sollen, unmöglich aufzählen können?

In diese und weit ärgere Widersprüche würden die Vertheidiger einer empirischen Beantwortung der Frage vom Rechte sich verwickeln, wenn sie nicht zu ihrem Glücke inconsequent wären, und wenn nicht ihr Herz ihnen den Betrug spielte, richtiger zu empfinden, als ihr Kopf denkt und ihr Mund redet. Wir sehen doch, dass sie die freien Handlungen aller Völker und Zeiten so ziemlich nach einerlei Grundsätzen beurtheilen, und von der Erfahrung der Folgezeit ebensowenig einen Widerspruch zu befürchten scheinen, und dass sie das, was sie historische Beweise, oder historische Deductionen fälschlich betiteln, im Gebrauche doch nur als Beispiele, als sinnliche Darstellung ursprünglicher Sätze anwenden.

Oder verwechseln sie auch wohl zuweilen unsere Frage mit der von ihr gänzlich verschiedenen: *handele ich so klug?* Ehe nicht die erstere völlig beantwortet ist, findet die zweite gar nicht statt. — Dass es aber ganz etwas anderes sey, seine Pflicht thun, als auf eine vernünftige Art seinen Vortheil suchen, ist dem natürlichen, ungebildeten Menschenverstande klar, und nur der Schule war das Kunststück möglich, diese Klarheit zu verdunkeln, und der Sonne die Augen zu verbinden. Dass es öfters Pflicht sey, seinen ganz richtig verstandenen Vortheil aufzuopfern, — dass es ganz in unserer Willkür stehe, ihn auch ausser diesem Falle aufzuopfern, und dass wir darüber keinem verantwortlich sind, als allenfalls uns selbst; da hingegen etwas Pflichtmässiges der andere von uns

fordern und als Schuldigkeit begehren darf, fühlt jeder, wenn er es auch nicht immer zugestehen sollte: beide Fragen sind also wesentlich verschieden.

Geben sie nun ein solches *Sollen*, das nach einem allgemein geltenden Gesetze gefordert werden kann — ein *Dürfen*, oder *Nicht-Dürfen*, das von diesem Gesetze abhängt, wirklich zu, und spielen nicht etwa bloss mit Worten, so geben sie zu gleicher Zeit zu, dass dieses Gesetz nicht erst von der Erfahrung abzuleiten, noch durch sie zu bestätigen, sondern dass es selbst einer *gewissen* Beurtheilung aller Erfahrung, welche *insofern* selbst unter ihm steht, zu Grunde zu legen, mithin von aller Erfahrung unabhängig und über sie erhaben gedacht werden müsse. Geben sie ein solches Sollen nicht zu, warum mischen sie sich denn in eine Untersuchung, die dann für sie schlechterdings nichtig ist, die nach ihnen ein Hirngespinnst betrifft? Lassen sie doch dann ruhig uns *unsere* Geschäfte treiben, und treiben sie die ihrigen!

Die Frage vom Sollen und Dürfen, oder was, wie sich sogleich ergeben wird, das nemliche ist, die Frage vom Recht gehört gar nicht vor den Richterstuhl der Geschichte. Ihre Antwort passt gar nicht auf unsere Frage; sie beantwortet uns alles übrige, nur nicht das, was wir wissen wollten: und es ist ein lächerliches Eins fürs Andere, wenn wir die Antwort, die sie giebt, an unsere Frage reihen. Sie gehört vor einen anderen Richterstuhl, den wir aufsuchen werden. — Ob nicht etwa die zweite Frage, die von der Klugheit, vor ihn gehöre, und unter welchen Bedingungen sie vor ihn gehöre, wird sich weiter unten zeigen.

Wir begehren demnach Thatsachen nach einem Gesetze zu beurtheilen, das von keinen Thatsachen entlehnt, und in keinen enthalten seyn kann. Von woher denken wir denn nun dieses Gesetz zu nehmen? Wo denken wir es aufzufinden? Ohne Zweifel *in unserem Selbst*, da es ausser uns nicht anzutreffen ist: und zwar in unserem Selbst, insofern es nicht durch äussere Dinge vermittelst der Erfahrung geformt und gebildet wird (denn das ist nicht unser wahres Selbst, sondern fremdartiger Zusatz), sondern in der *reinen, ursprüng-*

lichen Form desselben; — in unserem Selbst, wie es ohne alle Erfahrung seyn würde. Die Schwierigkeit dabei scheint nur die zu seyn, allen fremdartigen Zusatz aus unserer Bildung abzusondern, und die ursprüngliche Form unseres Ich rein zu bekommen. — Wenn wir aber etwas in uns auffinden sollten, das schlechthin aus keiner Erfahrung entstanden seyn kann, weil es von ganz anderer Natur ist, so könnten wir sicher schliessen, dieses sey unsere ursprüngliche Form. So etwas finden wir nun wirklich an jenem Gesetze des Sollens. Ist es einmal in uns da — und dass es da ist, ist Thatsache — so kann es, da es der Natur der Erfahrung völlig entgegengesetzt ist, kein durch sie hinzugekommener fremdartiger Zusatz, sonden es muss die reine Form unseres Selbst seyn. Das Daseyn dieses Gesetzes in uns *als Thatsache* führt uns demnach auf eine solche ursprüngliche Form unseres Ich; und von dieser ursprünglichen Form unseres Ich leitet sich hinwiederum die Erscheinung des Gesetzes in der Thatsache, als *Wirkung von seiner Ursache* ab.

Um auch dem leisesten Verdachte eines Widerspruchs mit mir selbst auszuweichen, merke ich noch ausdrücklich an, dass das Daseyn eines solchen Gesetzes in uns, als Thatsache, so wie alle Thatsachen, unserem Bewusstseyn allerdings durch die (innere) Erfahrung *gegeben* werde; wir werden durch Erfahrung in einzelnen Fällen z. B. bei der Reizung einer sträflichen Neigung uns einer inneren Stimme in uns bewusst, die uns zuruft: thue es nicht, es ist nicht recht; die Erfahrung liefert uns einzelne Aeusserungen, einzelne Wirkungen dieses Gesetzes in unserer Brust, aber sie *bringt* es darum nicht *hervor*. Das kann sie schlechterdings nicht.

Diese ursprüngliche, *unveränderliche* Form unseres Selbst nun begehrt die *veränderlichen* Formen desselben, welche durch Erfahrung bestimmt werden, und hinwiederum die Erfahrung bestimmen, mit sich selbst einstimmig zu machen, und heisst darum *Gebot* — sie begehrt dies durchgängig für alle vernünftigen Geister, da sie die ursprüngliche Form *der Vernunft an sich* ist, und heisst darum *Gesetz* — sie kann dies nur für Handlungen, die bloss von der Vernunft, nicht von

der Naturnothwendigkeit abhängen, d. i. nur für *freie* Handlungen begehren, und heisst daher *Sittengesetz*. Die gewöhnlichsten Benennungen seiner Aeusserung in uns, unter denen es auch der Ununterrichtetste kennt, sind: *das Gewissen*, *der innere Richter in uns*, *die Gedanken*, *die sich unter einander anklagen und entschuldigen*, u. dgl.

Was uns dieses Gesetz gebietet, heisst im allgemeinen *recht*, *eine Pflicht;* was es uns verbietet, *unrecht*, *pflichtwidrig*. Das erstere *sollen* wir, das letztere *sollen* wir *nicht*. — Stehen wir als vernünftige Wesen schlechterdings und ohne alle Ausnahme unter diesem Gesetze, so können wir, *als solche*, *unter keinem anderen stehen:* wo demnach dieses Gesetz schweigt, sind wir unter keinem Gesetz, wir *dürfen*. Alles, was das Gesetz nicht verbietet, dürfen wir thun. Was wir thun dürfen, dazu haben wir, weil dieses Dürfen *gesetzlich ist*, *ein Recht*.

Auch dasjenige in unserer Natur, ohne welches das Gesetz in ihr überhaupt nicht möglich wäre, so wie dasjenige, was das Gesetz wirklich gebietet, gehört mit dem durch dasselbe bloss Erlaubten unter den Inbegriff des durch das Gesetz *Nicht-Verbotenen;* wir können mithin ebensowohl sagen: wir haben ein Recht, vernünftige Wesen zu seyn — wir haben ein Recht, unsere Pflicht zu thun; als wir sagen können: wir haben ein Recht zu thun, was das Sittengesetz erlaubt.

Aber hier zeigt sich sogleich ein grosser wesentlicher Unterschied. Was uns nemlich das Sittengesetz bloss erlaubt, das zu thun haben wir ein Recht; wir haben aber auch das ihm entgegengesetzte Recht, es *nicht* zu thun. Das Sittengesetz schweigt, und wir stehen bloss unter unserer Willkür. — Unsere Pflicht zu thun haben wir auch ein Recht; aber wir haben nicht das ihm entgegengesetzte Recht, sie nicht zu thun. Ebenso haben wir das Recht, freie, sittliche Wesen zu seyn; aber wir haben nicht das Recht, es nicht zu seyn. Die Berechtigung ist also in diesen beiden Fällen sehr verschieden: im ersteren ist sie wirklich bejahend, im zweiten bloss verneinend. Ich habe ein Recht zu thun, was das Sittengesetz erlaubt, heisst: das Thun oder Unterlassen hängt

bloss von meiner Willkür ab; ich habe ein Recht frei zu seyn und meine Pflicht zu thun, heisst nur: nichts darf, niemand hat ein Recht, mich daran zu hindern. Diese Unterscheidung ist um ihrer Folgen willen unendlich wichtig.

Dies sind die Grundsätze, aus denen alle Untersuchungen über die Rechtmässigkeit oder Unrechtmässigkeit einer freien Handlung geführt werden müssen, und andere gelten schlechterdings nicht. Bis auf die ursprüngliche Form unseres Geistes muss die Untersuchung zurückgehen, und nicht bei den Farben desselben, welche Zufall, Gewohnheit, aus Irrthum unwillkürlich, oder von der Unterdrückungssucht willkürlich ausgestreute Vorurtheile ihm anhauchen, muss sie stehen bleiben. (Sie muss aus Principien *a priori*, und zwar aus praktischen, und darf schlechterdings nicht aus empirischen geführt werden.) Wer hierüber noch nicht mit sich einig ist, ist zur aufgegebenen Beurtheilung noch nicht reif. Er wird im Finstern herumtappen, und seinen Weg mit den Fingerspitzen suchen; er wird mit dem Strome seiner Ideenassociation fortschwimmen, und es vom guten Glücke erwarten, an welches Eiland er ihn werfen werde; er wird ungleichartige Materialien, in der Ordnung, in der er sie von der Oberfläche seines Gedächtnisses auffischte, auf einander schichten, so gut es geht; weder er selbst, noch ein anderer wird ihn verstehen; er wird den Beifall des feineren Publicums erhalten, das in ihm sich selbst wiederfindet. Es war nicht mein Wille, die Geschichte von Autoren zu erzählen, die über diesen Gegenstand geschrieben haben.

II.

Die zweite Frage, die bei der Beurtheilung einer Revolution vorkommen konnte, war die über *ihre Weisheit*, d. i. ob die besten, wenigstens unter diesen Umständen besten Mittel zur Erreichung des beabsichtigten Zweckes gewählt worden.

Und hier drängen denn unsere vielwissenden Sachkenner sich enger zusammen, in der sicheren Voraussetzung, dass diese Frage — eine Frage von Weisheit — ganz und allein vor ihren Richterstuhl gehöre. Geschichte, Geschichte, rufen sie,

ist ja die Schwarte aller Zeiten, die Lehrmeisterin der Völker, die untrüglichste Verkünderin der Zukunft — und ich will, ohne auf ihr Rufen zu hören, die aufgegebene Frage zergliedern und sehen, welche andere Fragen in ihr enthalten sind: dann wird ja jeder an sich nehmen können, was sein ist — und alsdann erst ein paar Worte über ihre gepriesene Geschichte.

Wenn das Verhältniss gewählter Mittel zu einem Zwecke geprüft werden soll, so ist vor allen Dingen die Güte des Zwecks selbst, und in unserem Falle die Güte des Zwecks, insofern er einer Staatsverfassung zum Grunde gelegt werden soll, zu beurtheilen. — Die Frage: welches ist der beste Endzweck der Staatsverbindung? hängt von der Beantwortung folgender ab: welches ist der Endzweck jedes Einzelnen? Die Antwort auf diese Frage ist rein moralisch, und muss sich auf das Sittengesetz gründen, welches allein den Menschen als Menschen beherscht, und ihm einen Endzweck aufstellt. Die daraus zunächst folgende, ausschliessende Bedingung jeder moralisch möglichen Staatsverbindung ist die: dass ihr Endzweck dem durch das Sittengesetz vorgeschriebenen Endzwecke jedes Einzelnen nicht widerspreche; seine Erreichung nicht hindere oder störe. Ein Endzweck, der gegen diese Grundregel sündigt, ist schon in sich selbst verwerflich, denn er ist ungerecht. Ueberdies aber muss er, wenn die ganze Verbindung nicht völlig zwecklos seyn soll, auch noch den höchsten Endzweck jedes Einzelnen befördern. Da aber dies in mehreren Graden möglich, und keine bestimmte höchste Stufe anzugeben ist, weil diese Erhöhung ins unendliche geht, so lässt in dieser Rücksicht die Güte des Endzwecks sich nicht nach einer festen Regel, sondern nur nach dem möglichen Mehr oder Weniger bestimmen.

Hier ist nun, einmal angenommen, dass der Endzweck der Menschheit im Einzelnen und im Ganzen nicht nach Erfahrungsgesetzen, sondern nach ihrer ursprünglichen Form zu bestimmen sey, für den Historiker nichts zu thun, als höchstens etwa das Geschäft, uns Materialien für die Vergleichung des Mehr oder Weniger in verschiedenen Staatsverfassungen zuzulangen: aber wir befürchten, dass sein Suchen nach der-

gleichen Materialien in der Geschichte der bisherigen Staaten sehr undankbar seyn, und dass er mit untauglicher Ausbeute beladen zurückkommen werde.

Die zweite Aufgabe ist die: die gewählten Mittel mit dem Zwecke zu vergleichen, um zu sehen, ob die ersteren zum letzteren sich verhalten, wie Ursachen zu ihrer Wirkung. Diese Prüfung ist nun wirklich auf zweierlei Art möglich; nemlich entweder nach *deutlich gedachten Gesetzen,* oder *nach ähnlichen Fällen.*

Wenn die Rede von Mitteln ist, um in einer gesellschaftlichen Verbindung einen gewissen Endzweck zu erreichen, so sind die Gegenstände der Anwendung dieser Mittel hauptsächlich die Gemüther der Menschen, in welchen und durch welche dieser Endzweck erreicht werden soll. Diese nun werden nach gewissen allgemeinen Regeln gereizt, in Bewegung gesetzt, zum Handeln bestimmt, welche wohl Gesetze würden heissen können, wenn wir sie gründlich genug kennten. Ich rede nemlich hier nicht von jenem ersten Grundgesetze der Menschheit, das seine freien Handlungen immer bestimmen soll; sondern ich rede von denjenigen Regeln, nach welchen er, insofern er *nicht* bloss der ursprüngliche reine Mensch, sondern der durch Erfahrung, durch sinnlichen Zusatz gebildete Mensch ist, bestimmt werden kann, und besonders zur Uebereinstimmung mit jener ursprünglichen Form bestimmt werden soll. Nemlich, so wie der ursprünglichen Vernunftform nach alle Geister, so sind gewissen anderen sinnlichen Geistesformen nach alle Menschen sich gleich. Die Unterschiede, welche Zeitalter, Klima, Beschäftigung in ihnen hervorbringen, sind gegen die Summe der Gleichheiten wirklich gering, *müssen bei fortrückender Cultur* unter den Händen weiser Staatsverfassungen *immer mehr wegfallen;* man lernt sie leicht, und die Mittel, sie zu benutzen, sind kleine, unbedeutende Hausmittel. Das Studium ihrer allgemeinen Formen aber ist nicht so leicht geendet.

Hier nun ist es, wo wirklich die Erfahrung eintritt: aber nicht jene, wie viel Hauptmonarchieen es gegeben habe, oder an welchem Tage die Schlacht bei Philippi vorgefallen sey, son-

dern die uns viel nähere — *die Erfahrungsseelenkunde.* — — Wähle dich selbst zu deinem vertrautesten Gesellschafter, folge dir in die geheimsten Winkel deines Herzens, und locke dir alle deine Geheimnisse ab: *lerne dich selbst kennen* — das ist der erste Grundsatz dieser Seelenkunde. Die Regeln, die du dir aus dieser Selbstbeobachtung über den Gang *deiner* Triebe und Neigungen, über die Form *deines* sinnlichen Selbst abziehen wirst, gelten — du darfst es sicher glauben — für alles, was menschliches Antlitz trägt. Hierin sind sie dir alle ähnlich. — Lass nicht unbemerkt, dass ich sage: *hierin.* Du nemlich bist vielleicht redlich entschlossen, der Stimme deines Gewissens immer zu folgen, kannst dich vor dir selbst schämen und bist ein ehrlicher Mann. Ich rathe dir nicht, jeden anderen so zuversichtlich für eben das zu nehmen. Er vielleicht nimmt sich nichts übel, was nur hilft, und ist eben so fest entschlossen, der Stimme seines Interesse zu gehorchen. Selbstsucht ist die Triebfeder seiner Handlungen, wie Achtung fürs Gesetz die Triebfeder der deinigen ist. Aber das kannst du sicher glauben, dass diese zwei so sehr verschiedenen Triebfedern ziemlich auf einerlei Wege euch beide zum Handeln führen. — Du wirst dich doch wohl ferner aus der Geschichte deines Herzens noch der Zeit erinnern, da du nicht viel besser warst, als er jetzt ist; du wirst dich auch wohl noch erinnern, wie und auf welche Art du allmählig zur Vernunft bekehrt, und geistig wiedergeboren wurdest. Eben diesen Gang — nicht eben von diesem Puncte aus — muss auch er gehen, wenn er je ein besserer Mensch werden soll; und du musst ihn auf diesen Weg leiten helfen, wenn du ihn etwa dazu machen willst.

Nach den Regeln dieser Seelenkunde nun, welche durch fortgesetzte weise Beobachtung sich dem Range der Gesetze nähern werden, sind die in einer Staatsverfassung zur Erreichung ihres Endzweckes gewählten Mittel zu prüfen; es ist zu untersuchen, ob sie, der allgemeinen Analogie des sinnlichen Menschen nach, die begehrte Wirkung auf ihn hervorbringen können und werden: und diese Art der Beurtheilung ist die gründlichste, die ohnfehlbarste und die einleuchtendste. Mit

ihr hat der Historiker vom gewöhnlichsten Schlage nichts zu thun, sondern sie ist das Geschäft des beobachtenden Selbstdenkers.

Ein zweiter Weg, eine Antwort auf die vorliegende Frage zu suchen, ist die *Beurtheilung nach ähnlichen Fällen.* Der Grundsatz dieser Beurtheilung ist folgender: Aehnliche Ursachen haben einst gewisse Wirkungen hervorgebracht, folglich werden sie jetzt ähnliche Wirkungen hervorbringen. Diese Betrachtungsart nun scheint auf den ersten Anblick rein historisch; aber es ist mancherlei über sie zu erinnern.

Zuvörderst können doch nur immer bloss ähnliche, und nie völlig gleiche Ursachen aufgewiesen, folglich darf auch nur auf ähnliche, nie auf gleiche Wirkungen geschlossen werden. Woher wisst ihr denn aber, worin die verlangte Wirkung der gegebenen wirklich ähnlich, und worin sie ihr unähnlich seyn werde — wie das Unähnliche beschaffen seyn werde? Keins von beiden lehrt euch die Geschichte; ihr müsst es also, wenn ihr es wissen wollt, nach Vernunftgesetzen aufsuchen.

Dann, worauf gründet sich denn überhaupt eure Folgerung, *dass* ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen haben werden? Soll diese Folgerung gesetzlich seyn, so müsst ihr ja stillschweigend voraussetzen, dass die Wirkung mit den Ursachen durch ein allgemein- und auf alle Fälle gültiges Gesetz wirklich zusammenhänge, und dass sie nach diesem Gesetze aus ihnen erfolge.

Sehet demnach, ihr Vertheidiger der ausschliessenden, oder der vorzüglichen Gültigkeit dieser Beurtheilungsart — sehet, inwiefern wir mit euch übereinkommen, und wo wir von euch abgehen. Ihr nehmt ein Gesetz und die Allgemeingültigkeit desselben einstimmig mit uns an; aber es liegt euch nicht daran, es aufzusuchen. Ihr wollt nur die Wirkung haben; ihr Zusammenhang mit der Ursache ist das, was euch am wenigsten kümmert. Wir suchen das Gesetz selbst, und folgern nun nach dem Gesetze die Wirkung aus der gegebenen Ursache. Ihr kauft aus der zweiten Hand; wir ziehen unsere Waaren aus der ersteren. Wer von uns beiden, meint ihr wohl, wird sie aufrichtiger, und um einen billigeren Preis bekommen? Ihr

beobachtet ins grosse hin, seht von der Warte auf den am Markte gedrängten Volksklumpen herunter; wir gehen tiefer ins einzelne, nehmen jeden besonders vor, und forschen ihn aus. Wer, meint ihr wohl, wird mehr erfahren?

Und wie, wenn ihr auf einen Fall kommt, der in eurer Geschichte noch nicht da gewesen ist, was macht ihr dann? Ich fürchte sehr, dass das bei der Frage von den Mitteln, den einzig wahren Zweck einer Staatsvereinigung zu erreichen, wirklich der Fall sey. Ich fürchte, dass ihr in allen bisherigen Staaten vergeblich nach einer Zweckseinheit suchen werdet — in ihnen, die der Zufall zusammenfügte, an denen jedes Zeitalter mit schüchternem Respecte für die Manen der vorhergehenden flickte und ausbesserte — in ihnen, deren lobenswürdigste Eigenschaft es ist, dass sie inconsequent sind, weil die Durchführung mancher ihrer Grundsätze die Menschheit völlig zerdrückt, und jede Hoffnung eines einstigen Auferstehens in ihr vernichtet haben würde — in ihnen, in denen man höchstens nur diejenige Einheit antrifft, die die verschiedenen Gattungen der fleischfressenden Thiere zusammenhält, dass das schwächere vom stärkeren gefressen wird, und das noch schwächere selbst frisst. Ich fürchte, dass ihr über die Wirkungen mancher Triebfedern auf den Menschen in eurer Geschichte keine Nachricht finden werdet, weil die Helden derselben sie dem menschlichen Herzen anzulegen vergassen. Ihr werdet demnach mit einer Untersuchung ***a priori*** euch — begnügen müssen, wenn die ***a posteriori*** nicht möglich seyn sollte.

Und, da wir einmal bei diesem reichhaltigen Texte sind, noch ein paar Worte darüber! — Es ist mit der Menschheit im ganzen, wie mit dem Individuum. Jene wird durch die Begegnisse ihrer Dauer gebildet, wie dieses. Wir haben die Begebenheiten unserer ersten Kindheitsjahre völlig vergessen. Sind sie darum für uns verloren, — gründet sich darum, weil wir sie nicht wissen, weniger die ganze originelle individuelle Richtung unseres Geistes auf sie? Bleibt uns nur diese, was gehen jene uns an? — Wir gehen über ins Knabenalter, und unsere kleinen Thaten und Leiden prägen sich dauernder in unser Gedächtniss. Indessen rückt durch sie unsere Bildung

weiter, und wie sie weiter rückt, fangen wir an uns unserer kindischen Einfälle und Thorheiten zu schämen; eben das, was uns weiser macht, wird uns, um der grösseren Reife willen, die es uns giebt, in der Erinnerung verhasst, und wir möchten es gern vergessen, wenn wir könnten. Die Zeit, da wir uns desselben gleichgültig erinnern, kommt später; kommt erst alsdann, wenn jene Jahre uns fremd geworden sind, und wir uns nicht mehr als dasselbe Individuum betrachten. — Noch scheint die Menschheit nicht bis zum Alter des Schämenlernens heraufgewachsen zu seyn; sie würde sonst weniger mit ihren kindischen Heldenthaten prahlen, und einen kleineren Werth in die Aufzählung derselben setzen.

Nichts als das, was in der Menschheit als erworbenes Gut wirklich bleibt, ist wahrer Gewinn ihres Alters und ihrer Erfahrung. *Wie* sie dazu gekommen sey, verschlägt uns weniger, und unsere Neugier würde auch in der gewöhnlichen Geschichte wenig Belehrung darüber finden. Sie beschreiben uns mit aller Ausführlichkeit die Gerüste und das äussere Maschinenwerk: — wie ein Stein an den anderen sich fügte, konnten sie vor dem wunderbaren Gerüste nicht sehen. Das hätten wir allenfalls wohl wissen mögen: — was das Gerüste anbelangt — wenn nur das Gebäude da stünde, möchte doch das Gerüste abgetragen werden! *)

Soll man denn darum die Geschichte ganz eingehen las-

*) Da wir hier nicht einen Tractat gegen die Geschichte schreiben, so stehe folgendes in der Note! — „Wir brauchen die Geschichte unter andern auch, um die Weisheit der Vorsehung in Ausführung ihres grossen Plans zu bewundern.“ — Aber das ist nicht wahr. Ihr wollt bloss euren eigenen Scharfsinn bewundern. Es kömmt euch ein Einfall von ohngefähr; *so* machtet ihr es, wenn ihr die Vorsehung wäret. — Man könnte mit ungleich grösserer Wahrscheinlichkeit in dem bisherigen Gange der Schicksale der Menschheit den Plan eines bösen menschenfeindlichen Wesens zeigen, das alles auf das höchstmöglichste sittliche Verderben und Elend derselben angelegt hätte. Aber das wäre auch nicht wahr. Das einzig Wahre ist wohl Folgendes: dass ein unendliches Mannigfaltige gegeben ist, welches an sich weder gut noch böse ist, sondern erst durch die freie Anwendung vernünftiger Wesen eins von beiden wird, und dass es in der That nicht eher besser werden wird, als bis *wir* besser geworden sind.

sen? O nein, nur aus euren Händen soll sie genommen werden, die ihr ewig Kinder bleibt, und nie etwas anderes könnt, als *lernen;* die ihr euch nur immer *geben* lasst, und nie selbst *hervorbringen* könnt; deren höchste Schöpfungskraft nie über das *Nachmachen* hinausgeht: der Pflege des wahren Philosophen soll sie übergeben werden, damit dieser in dem bunten, euer Auge durch die Farben anziehenden Marionettenspiele euch den fasslichen Beweis führe, dass alle Wege versucht sind, und dass keiner zum Ziele geführt hat, auf dass ihr endlich aufhört, seinen Weg, den Weg der Grundsätze, gegen den eurigen, den Weg des blinden Probirens, zu verschreien: seiner Pflege soll sie übergeben werden, damit er durch sie euch in dem Alphabete, das ihr lernen sollt, einige Buchstaben roth färbe, auf dass ihr sie so lange an der Farbe kennt, bis ihr sie an ihren inneren Charakteren werdet kennen lernen.

Zur Bereicherung und endlichen Befestigung der Erfahrungsseelenkunde soll er sie brauchen. — Den Menschen im Ganzen, den Menschen unter gewöhnlichen Umständen kennen zu lernen, bedarf es keiner ausgebreiteten Geschichtskunde. Jedem ist sein eigenes Herz, und die Handlungsarten seiner beiden Nachbarn rechts und links ein unerschöpflicher Text. Was aber begünstigte Seelen unter ausserordentlichen Umständen vermögen, das lehrt die tägliche Erfahrung nicht. Begünstigte Seelen unter Umständen, die ihr ganzes Vermögen entwickeln und darstellen, werden nicht alle Jahrhunderte geboren. Um diese, um die Menschheit in ihrem Feierkleide kennen zu lernen, bedarf es der Belehrung der Geschichte. — Wolltet ihr mir wohl vorrechnen, wie viel wir in dieser Rücksicht durch eure Behandlung derselben gewonnen haben? mir die Plutarche nennen, die ihr uns erzogen habt?

Wirklich, es hält schwer, der Bewegung seiner Galle oder seines Zwerchfelles, je nachdem nun die eine oder das andere reizbarer bei uns ist, zu widerstehen, wenn man die Declamationen unserer — Sachkenner gegen die Anwendung ursprünglich vernünftiger Grundsätze im Leben, die heftigen Anfälle unserer Empiriker auf unsere Philosophen mit anhört; als ob zwischen Theorie und Praxis ein nie zu vermittelnder Wider-

streit wäre. — Aber ich bitte euch, wornach treibt denn *ihr* eure Geschäfte im Leben? Ueberlasst ihr sie denn ganz dem blinden Wehen des Zufalls, oder, da ihr meistens sehr fromm redet, der Leitung der Vorsehung; oder richtet auch ihr euch nach Regeln? Im ersteren Falle — wozu denn eure wortreichen Warnungen an die Völker, sich durch die Vorspiegelungen der Philosophen doch ja nicht blenden zu lassen? Seyd ihr doch ganz stille, und lasst euren Zufall walten. Werden die Philosophen gewinnen, so werden sie ja recht gehabt haben; werden sie nicht gewinnen, so werden sie unrecht gehabt haben. Es ist nicht eure Sache, sie zu widerlegen; der Zufall wird schon über sie Gericht halten. Im zweiten Falle — woher bekommt ihr denn eure Regeln? Aus der Erfahrung, sagt ihr. Aber wenn dies nicht heisst: ihr findet sie da wirklich von anderen Männern vor euch in Worte verfasst, und nehmt sie auf ihre Autorität hin — heisst es aber das, so frage ich euch: woher haben jene sie genommen? Und ihr seyd um keinen Schritt weiter. — Wenn es dies aber nicht heisst, so müsst ihr ja wohl erst die Erfahrung beurtheilen, das Mannigfaltige in derselben unter gewisse Einheiten bringen, und so eure Regeln daraus folgern. Dieser Weg, den ihr geht, kann nicht wieder aus der Erfahrung abgezogen seyn, sondern die Richtung und die Schritte desselben sind euch durch ein ursprüngliches Gesetz der Vernunft vorgezeichnet, das euch aus der Schule unter dem Namen Logik bekannt ist. Aber dieses Gesetz schreibt euch doch nur die Form eurer Beurtheilung, nicht den Gesichtspunct vor, aus dem ihr die Thatsachen beurtheilen wollt. Ihr müsst das Mannigfaltige unter gewisse bestimmte Einheiten bringen, sagte ich, und ihr werdet es mir gewiss nicht abläugnen, wenn ihr diesen Ausdruck versteht. Wo nicht, so denkt ein wenig über ihn nach. Wie kommt ihr denn nun zu diesen Einheitsbegriffen? Durch Beurtheilung des in der Erfahrung gegebenen nicht, denn die Möglichkeit jeder Beurtheilung setzt sie schon voraus; wie ihr aus dem Gesagten begriffen haben müsst. Sie müssen also ursprünglich und vor aller Erfahrung vorher in eurer Seele gelegen haben, und ihr habt nach ihnen geurtheilt, ohne es zu

wissen. Die Erfahrung an sich ist ein Kasten voll untereinander geworfener Buchstaben; der menschliche Geist nur ist es, der einen Sinn in dieses Chaos bringt, der hier eine Iliade, und dort ein Schlenkertsches historisches Drama aus ihnen zusammensetzt. — Ihr habt euch demnach höchlich unrecht gethan; ihr seyd mehr Philosophen, als ihr es selbst glauben konntet. Es geht euch, wie Meister Jourdain in der Komödie: ihr habt euer ganzes Leben philosophirt, ohne ein Wort davon zu wissen. Verzeiht uns daher nur immer eine Sünde, die ihr mit uns zugleich begangen habt.

Wo der eigentliche Streitpunct zwischen euch und uns liegt, kann ich euch wohl mittheilen. Ihr wollt es freilich nicht ganz mit der Vernunft, aber auch nicht ganz mit eurem wohlthätigen Freunde, dem Schlendrian, verderben. Ihr wollt euch zwischen beide theilen, und gerathet dadurch, zwischen zwei so unverträglichen Gebietern, in die unangenehme Lage, es keinem zu Danke machen zu können. Folgt doch lieber entschlossen dem Gefühle der Dankbarkeit, das euch zu dem letzteren hinzieht, und wir wissen dann, wie wir mit euch daran sind.

Ihr möchtet wohl gern ein wenig vernünftig handeln, nur ums Himmels willen nicht ganz. — Recht wohl! aber warum eben bis zu der von euch festgesetzten Grenze — warum hört ihr nicht noch innerhalb derselben auf — warum geht ihr nicht noch einige Schritte weiter? Einen vernünftigen Grund könnt ihr dafür nicht anführen, da ihr hier die Vernunft verlasst. Was wollt ihr nun auf diese Frage uns — was wollt ihr auf sie euren Verbündeten, die über die Sache selbst, nur nicht über die Grenze mit euch einig sind — was wollt ihr auf sie, entschiedenen Verfechtern des Alten, so wie es ist, antworten? Ihr gerathet mit der ganzen Welt in Streit, und steht allein und ohne Antwort da.

Aber, ihr bleibt dabei, unsere philosophischen Grundsätze liessen sich einmal nicht ins Leben einführen; unsere Theorien seyen freilich unwiderleglich, aber sie seyen *nicht ausführbar.* — Das meint ihr denn doch wohl nur unter der Bedingung, *wenn alles so bleiben soll, wie es jetzt ist* — denn

sonst wäre eure Behauptung wohl zu dreist. Aber wer sagt denn, dass es so bleiben solle? Wer hat euch denn zu eurem Ausbessern und Stümpern, zu eurem Aufflicken neuer Stücke auf den alten zerlumpten Mantel, zu eurem Waschen, ohne einem die Haut nass machen zu wollen, gedungen? Wer hat denn geläugnet, dass die Maschine dadurch vollends ins Stokken gerathen, dass die Risse sich vergrössern, dass der Mohr wohl ein Mohr bleiben werde? Sollen wir den Esel tragen, wenn ihr Schnitzer gemacht habt?

Aber ihr *wollt*, dass alles hübsch bei dem Alten bleibe; daher euer Widerstreben, daher euer Geschrei über die Unausführbarkeit unserer Grundsätze. Nun so seyd wenigstens ehrlich, und sagt nicht weiter: wir *können* eure Grundsätze nicht ausführen, sondern sagt gerade, wie ihr es meint: wir *wollen* sie nicht ausführen.

Dies Geschrei über die Unmöglichkeit dessen, was euch nicht gefällt, treibt ihr nicht erst seit heute; ihr habt von jeher so geschrieen, wenn ein muthiger und entschlossener Mann unter euch trat und euch sagte, wie ihr eure Sachen klüger anfangen solltet. Dennoch ist, trotz eurem Geschrei, manches wirklich geworden, indess ihr euch seine Unmöglichkeit bewieset. — So rieft ihr vor nicht gar langer Zeit einem Manne zu, der unseren Weg ging, und bloss den Fehler hatte, dass er ihn nicht weit genug verfolgte: *proposez nous donc ce, qui est faisable* — das hiesse: *proposez nous ce, qu'on fait*, antwortete er euch sehr richtig. Ihr seyd seitdem durch die Erfahrung, das einzige, was euch klug machen kann, belehrt worden, dass seine Vorschläge doch nicht so ganz unthunlich waren.

Rousseau, den ihr noch einmal über das andere einen Träumer nennt, indess seine Träume unter euren Augen in Erfüllung gehen, verfuhr viel zu schonend mit euch, ihr Empiriker; das war sein Fehler. Man wird noch ganz anders mit euch reden, als er redete. Unter euren Augen, und ich kann zu eurer Beschämung hinzusetzen, wenn ihr es noch nicht wisst, durch Rousseau geweckt, hat der menschliche Geist ein Werk vollendet, das ihr für die unmöglichste aller Unmöglich-

keiten würdet erklärt haben, wenn ihr fähig gewesen wäret, die Idee desselben zu fassen: er hat sich selbst ausgemessen. Indess ihr noch an den Worten des Berichts herumklaubt, — nichts merkt, nichts ahndet, — euch in ein paar abgerissene Fetzen desselben, wie in eine zweite Löwenhaut, einhüllt — in aller Unschuld und Unbefangenheit seinen Grundsätzen zu folgen glaubt, indem ihr die hässlichsten Verstösse dagegen macht, nähren sich vielleicht in der Stille am Geiste desselben junge kraftvolle Männer, die seinen Einfluss in das System des menschlichen Wissens nach allen seinen Theilen, die die gänzliche neue Schöpfung der menschlichen Denkungsart, die jenes Werk bewirken muss, ahnden, bis sie sie darstellen werden. Ihr werdet noch oft nöthig haben, euch die Augen zu reiben, um euch zu überzeugen, ob ihr recht seht, wenn wieder eine eurer Unmöglichkeiten wirklich geworden ist.

Wollt ihr die Kräfte des Mannes nach denen des Knaben messen? Glaubt ihr, dass der freie Mann nicht mehr vermögen werde, als der Mann in Fesseln vermochte? Beurtheilt ihr die Stärke, die ein grosser Entschluss uns geben wird, nach der, die wir alle Tage haben? Was wollt ihr doch also mit eurer Erfahrung? Stellt sie uns etwas anders dar, als Kinder, gefesselte und Alltagsmenschen?

Ihr eben seyd die competenten Richter über die Grenzen der menschlichen Kräfte! Unter das Joch der Autorität, als euer Nacken noch am biegsamsten war, eingezwängt, mühsam in eine künstlich erdachte Denkform, die der Natur widerstreitet, gepresst, durch das stete Einsaugen fremder Grundsätze, das stete Schmiegen unter fremde Pläne, durch tausend Bedürfnisse eures Körpers entselbstet, für einen höheren Aufschwung des Geistes, und ein starkes hehres Gefühl eures Ich verdorben, könnt ihr urtheilen, was der Mensch könne? — sind eure Kräfte der Maassstab der menschlichen Kräfte überhaupt? Habt ihr den goldenen Flügel des Genius je rauschen gehört? — nicht dessen, der zu Gesängen, sondern dessen, der zu Thaten begeistert. Habt ihr je ein kräftiges: *ich will* eurer Seele zugeherrscht, und das Resultat desselben, trotz aller sinnlichen Reizungen, trotz aller Hindernisse, nach jahrelangem

Kampfe hingestellt und gesagt: *hier ist es?* Fühlt ihr euch fähig, dem Despoten ins Angesicht zu sagen: tödten kannst du mich, aber nicht meinen Entschluss ändern? Habt ihr, — könnet ihr das nicht, so weichet von dieser Stätte, sie ist für euch heilig.

Der Mensch *kann*, was er *soll;* und wenn er sagt: ich *kann* nicht, so *will* er nicht.

III.

Ohne vorläufig die Untersuchung, vor welchen Richterstühlen wir unsere Sachen anhängig machen sollten, ins reine gebracht zu haben, war ein Urtheil völlig unmöglich. Jetzt, da sie im reinen ist, entsteht eine neue, vor deren Entscheidung ein gründliches und zusammenhängendes Urtheil ebenso unmöglich ist — die von dem Range der beiden competenten Richterstühle, und von der Unterordnung ihrer Aussprüche unter einander. Ich mache mich deutlicher.

Es kann eine Handlung sehr klug seyn, welche doch unrecht ist; wir können zu einer Sache ein Recht haben, dessen Gebrauch doch sehr unklug wäre: denn beide Richterstühle sprechen ganz unabhängig von einander, nach ganz verschiedenen Gesetzen, und auf ganz verschiedene Fragen. Warum sollte denn das Ja oder das Nein, das auf die eine passt, immer auch auf die andere passen? wenn wir nun unsere Frage vor beide Richterstühle gebracht hätten, in der Absicht, um unser Thun oder Lassen nach den Antworten, die wir bekommen würden, einzurichten, und der eine erlaubte oder beföhle, was der andere widerriethe, welchem müssten wir gehorchen?

Der Ausspruch der Vernunft, insofern er die freien Handlungen geistiger Wesen betrifft, ist schlechthin gültiges, allgemeines *Gesetz;* was sie gebietet, muss schlechterdings geschehen; was sie erlaubt, darf schlechterdings nicht gehindert werden. Die Stimme der Klugheit ist nur *guter Rath;* wenn wir klug sind, so werden wir ihn freilich hören: — aber, wenn wir nun nicht so klug sind, als ihr, wenn wir nun eure scharfe Rechenkunst der Vortheile nicht besitzen — freilich ist das

übel für uns — aber dürft ihr uns ***nöthigen***, klug zu seyn? Wenn also auf eine unserer Fragen das Sittengesetz uns antwortete: du darfst nicht — so müssen wir es nicht thun, und wenn die Stimme der Klugheit noch so laut riefe: thue es, es ist dein höchster Vortheil; wenn du es unterlässest, so ist dein ganzes Wohl vereitelt, so versinkest du in das tiefste Elend, so stürzen die Trümmer des Weltalls über dich zusammen. Lass sie stürzen, und dich mit dem Bewusstseyn, ***nicht unrecht gehandelt zu haben***, und eines besseren Schicksals ***würdig*** zu seyn, in ihrem Schoosse begraben.

Wenn dir das Sittengesetz antwortet: du darfst, — dann gehe hin, und berathe dich mit der Klugheit; dann untersuche deine Vortheile, wäge sie gegeneinander ab, wähle den vollwichtigsten, und geniesse ihn mit gutem Gewissen; dein Herz gesegnet ihn dir.

Wenn wir aber diese Frage bloss erhoben hätten, um über die Handlung eines anderen zu urtheilen, wie hätten wir uns dann in dem Falle verschiedener Antworten des Sittengesetzes und der Klugheit zu betragen? — Hat er unrecht gehandelt, so verdient seine Handlung unseren ganzen Abscheu, und wenn seine Ungerechtigkeit uns betraf, unsere Ahndung. Hat er nur unklug gehandelt, so verdient sie bloss unseren Tadel; er höchstens unser Mitleid und unsere guten Wünsche: unsere Achtung können wir ihm nicht entziehen, denn er hat das Gesetz geehrt.

Aber — o, es ist ein tiefer, verborgener, unaustilgbarer Zug des menschlichen Verderbens, dass sie immer lieber gütig, als gerecht seyn; lieber Almosen geben, als Schulden bezahlen wollen! — Aber wir sind grossmüthig, wir suchen sein eigenes Beste, und wollen ihn auf den Weg desselben, sey es auch durch gewaltsame Mittel, zurückführen.

Wissen wir denn nun so ganz gewiss, was ***sein*** Wohl, oder ***sein*** Unglück befördere? Es kann wohl seyn, dass ***wir*** uns in seiner Lage höchst elend befinden würden; wissen wir denn aber, ob er, seinen besonderen Eigenschaften, Kräften, Anlagen nach, sich ebenso elend befinde? Wir halten und rechnen ja sonst so sehr auf die individuellen Verschiedenhei-

ten der Menschen; warum vergessen wir denn hier unseren eigenen Grundsatz? Haben wir denn ein allgemeines Gesetz zur Beurtheilung der Glückseligkeit? Wo ist es doch anzutreffen?

Woher doch der allgemeine Zug im Menschen, die individuelle Richtung anderer so gern nach seiner eigenen zu messen, so gern für andere Pläne zu entwerfen, die weiter keinen Fehler haben, als den, dass sie bloss *für ihn* passen? Der Furchtsame zeichnet dem Kühnen, der Kühne dem Furchtsamen den Weg vor, den er selbst freilich gehen würde: aber wehe dem Armen, der auf solchen guten Rath hört! Er wird nie an seiner Stelle seyn, er wird beständig eines Vormundes bedürfen, weil er ein einzigesmal unmündig war. — Das würde ich auch thun, wenn ich Parmenio wäre, sagte Alexander; und war in diesem Augenblicke mehr Philosoph, als vielleicht sein ganzes übriges Leben durch. Sey dir selbst Alles, oder du bist Nichts. — Erkennt in diesem Zuge die sinnliche Verunstaltung eines Grundzuges unserer geistigen Natur; des — Uebereinstimmung in den Handlungsarten vernünftiger Wesen, als solcher, hervorzubringen.

Gesetzt aber, ihr könntet beweisen, was ihr doch nie beweisen werdet, dass er sich durch seine Handlung nothwendig unglücklich mache — ihr fühltet euch von eurem grossmüthigen Herzen fortgerissen, ihn am Rande des Abgrundes zurückzuhalten — wollt ihr euch nicht wenigstens so lange gedulden, bis ihr über *die Rechtmässigkeit eurer* Handlungen mit euch zu Rathe gegangen seyd?

Er zeigt eine Erlaubniss des einigen Gesetzes vor, welches euch, wie ihn, verbindet. Ist dieses Gesetz wirklich euer gemeinschaftliches einiges, so ist seine vorgezeigte Erlaubniss für euch ein *Verbot*. Das Gesetz will, er soll unter keinem anderen Gesetze stehen, als unter ihm. Im gegenwärtigen Falle schweigt es und befreit ihn mithin von aller Gesetzlichkeit; und ihr wolltet ihm durch euren Zwang ein neues Gesetz auflegen? Dann nehmt *ihr ja* eine Erlaubniss zurück, die das Gesetz gab; dann wollt *ihr* ja den gebunden, den das Gesetz frei will; dann seyd *ihr* ja dem Gesetze ungehorsam; dann setzt

ihr ja euren Stuhl über den Stuhl der Gottheit, — denn selbst sie macht kein freies Wesen wider seinen Willen glücklich.

Nein, vernünftige Creatur, du darfst niemanden wider sein Recht glücklich machen, denn das ist unrecht.

O heiliges Recht, wann wird man dich doch für das, was du bist, für ein Siegel der Gottheit an unserer Stirn anerkennen, und vor dir niederfallen und anbeten; wann wirst du uns doch, wie eine himmlische Aegide, unter dem Kampfe des gegen uns verschworenen Interesse der ganzen Sinnlichkeit bedecken, und durch deinen blossen Anblick alle unsere Gegner versteinern; wann werden doch vor deiner blossen Idee die Heere erbeben und niederfallen, und vor den Strahlen deiner Majestät dem Starken die Waffen entsinken?

IV.

In dieser den Vorerinnerungen gewidmeten Einleitung vergönne man noch nachfolgender ihr Plätzchen, die zwar nicht eigentlich die Grundsätze der Beurtheilung, aber das Recht der öffentlichen Beurtheilung selbst betrifft.

Man erhebt nemlich jetzt wieder bei freien politischen Untersuchungen ein Geträtsch, wie man es schon ehemals bei religiösen trieb, über *exoterische* und *esoterische* Wahrheiten, d. h. — denn du sollst es nicht verstehen, unstudirtes Publicum, darum werden sie sich wohl hüten, es deutsch zu sagen — d. h. also: von Wahrheiten, die ein jeder wissen mag, weil eben nicht viel Tröstliches daraus folgt, und von anderen Wahrheiten, die, leider! eben so wahr sind, von denen aber niemand wissen soll, dass sie wahr sind. — Siehe, liebes Publicum, so spielen deine Lieblinge dir mit, und du freuest dich in kindlicher Unbefangenheit über die Brosamen, die sie dir von ihrer reich besetzten Tafel zufliessen lassen. Traue ihnen nicht; das, worüber du eine so herzliche Freude hast, ist nur das Exoterische; das Esoterische solltest du erst sehen; aber — das ist nicht für dich. „Die Thronen der Fürsten werden und müssen ewig stehen,“ sagen sie; nemlich, denken sie, Fürst heisst jeder Verwalter der Gesetze: „nur das beherrschte Volk kann frei

seyn," sagen sie; nemlich, denken sie, durch selbstgegebene Gesetze beherrscht.

Das ist auch eine von euren alten Untugenden, feige Seelen, dass ihr uns mit einer geheimnissvollen Miene ins Ohr flüstert, was ihr aufgespürt habt: aber, aber — setzt ihr hinzu und macht ein kluges Gesicht, dass es ja nicht weiter auskommt, Frau Gevatterin! Das ist nicht männlich; was der Mann redet, mag jeder wissen.

„Aber es würde doch grosses Unheil davon entstehen, wenn es jeder wüsste." Wenn du nicht bestallet bist, für das Wohl der Welten zu sorgen, so lass das deine letzte Sorge seyn. Die Wahrheit ist nicht ausschliessendes Erbtheil der Schule; sie ist ein gemeinsames Gut der Menschheit, von ihrem gemeinschaftlichen Vater ihr zur köstlichsten Ausstattung, zum innigsten Vereinigungsmittel der Geister mit Geistern gegeben; jeder hat das gleiche Recht, sie aufzusuchen, und sie nach seiner ganzen Empfänglichkeit dafür zu geniessen und zu benutzen. Du darfst ihn daran nicht hindern; denn das ist unrecht: du darfst ihn nicht täuschen, ihm nichts aufbinden; sey es auch in der wohlthätigsten Absicht. Was für ihn wohlthätig ist, weisst du nicht; aber dass du schlechterdings nie lügen, schlechterdings nie gegen deine Ueberzeugung reden sollst, weisst du. Freilich können wir dich auch nicht nöthigen, ihm die Wahrheit zu sagen; du kannst deine Ueberzeugung gänzlich für dich behalten; wir haben weder ein Mittel, noch ein Recht, sie aus deiner Seele herauszupressen. — Aber, *ich* will sie ihm sagen. Siehst du darüber scheel, dass ich so gütig bin? Habe ich nicht Recht zu thun mit dem Meinen, was ich will? Kannst du es ohne Ungerechtigkeit verhindern — ohne Ungerechtigkeit gegen mich, indem du mir den freien Gebrauch meines Eigenthums, also ein Menschenrecht streitig machen — ohne Ungerechtigkeit gegen den anderen, indem du ihn eines frei dargebotenen Mittels zur Erreichung einer höheren Geistescultur berauben würdest? Was aus meiner Mittheilung erfolgen möge, ist nicht deine Sorge; deine Sorge ist nur die, nicht ungerecht zu seyn.

Aber sollte denn auch wirklich soviel Schreckliches dar-

aus erfolgen, oder ist es nur deine erhitzte Phantasie, welche Windmühlen für Riesen ansieht? — Die allgemeine Verbreitung der Wahrheit, die unseren Geist erhebt und veredelt, die uns über unsere Rechte und Pflichten unterrichtet, die uns die besten Wege auffinden lehrt, wie wir die ersteren behaupten, und die Erfüllung der zweiten recht fruchtbar für das menschliche Geschlecht machen können, sollte schädliche Folgen haben? Vielleicht für diejenigen, welche uns auf immer in der Thierheit erhalten möchten, damit sie uns auf immer ihr Joch auflegen, und zu ihrer Zeit uns schlachten können? Und welche denn auch für sie, als etwa die, dass sie dann ein anderes Handwerk ergreifen müssten? Fürchtet ihr dies als ein Unglück? Nun freilich, darin sind wir mit euch nicht einig; wir fürchten dieses Unglück nicht. O, möchte doch über alle Menschen die klarste, belebendste Erkenntniss der Wahrheit sich verbreiten; möchten doch alle Irrthümer und Vorurtheile vom Erdballe vertilgt seyn! Dann wäre der Himmel schon auf der Erde.

Ein halbes Wissen, losgerissene Sätze ohne Uebersicht des Ganzen, die nur auf der Oberfläche des Gedächtnisses herumschwimmen, uud die der Mund herplaudert, ohne dass der Verstand die geringste Notiz davon nimmt, könnten vielleicht Schaden stiften, aber sie sind auch nicht Kenntniss. Welchen Satz wir nicht aus seinen Grundsätzen entwickelt, und die Folgen desselben überschaut haben, dessen Sinn verstehen wir sogar nicht. — Aber nein, auch sie stiften keinen Schaden; sie sind in der Seele wie ein todtes Capital, ohne allen Einfluss: die Leidenschaften sind es, die sie zum beschönigenden Vorwande ergreifen — die Leidenschaften, welche, wenn sie diesen Vorwand nicht hätten, einen anderen fänden, oder, wenn sie gar keinen fänden, ohne allen Vorwand dieselben bleiben würden.

Wir haben euch also wohl gar unrecht gethan? Wüsstet ihr etwas Gründliches, so würdet ihr auch die Folgen desselben übersehen haben, und wissen, dass sie, wie jeder Wahrheit Folgen, nicht anders als heilsam seyn können. Ihr mögt höchstens im Fluge hier und da einen Lappen abgerissen haben, über dessen fremde Gestalt ihr so erschrakt, dass ihr ihn

sogleich, als eine heilige Reliquie, vor profanen Augen verschlosset. Wir werden also hinführo weniger lüstern nach euren esoterischen Wahrheiten seyn. Ihr gebt uns, vermuthe ich, mit aller Treue, was ihr habt, und die verschlossenen Kasten sind nur darum verschlossen, damit wir nicht sehen, dass sie leer sind.

Siehe, Wohlthäterin der Menschheit, belebende Wahrheit, so gehen diejenigen mit dir um, die sich deine Priester nennen. Weil sie dich noch nie erblickten, verläumden sie dich ungescheut. Du bist ihnen ein menschenfeindlicher Dämon. Sie haben sich ein hölzernes Bild geschnitzt, das sie statt deiner anbeten. Nur von dem Theile aus, von welchem Moses seine Gottheit erblickte, zeigen sie dies an hohen Festen dem Volke, und geben vor, wer ihre Bundeslade berühre, müsse sterben. O, mache doch ihrer Gaukelei ein Ende. Erscheine du selbst mitten unter uns in deinem milden Glanze, dass alle Völker dir huldigen.

Erstes Buch.

Zur Beurtheilung der Rechtmässigkeit einer Revolution.

Erstes Capitel.

Hat überhaupt ein Volk das Recht, seine Staatsverfassung abzuändern?

Es sey seit Rousseau gesagt und wieder gesagt worden, dass alle bürgerlichen Gesellschaften sich *der Zeit* nach auf einen Vertrag gründeten, meint ein neuerer Naturrechtslehrer: aber ich wünschte zu wissen: gegen welchen Riesen diese Lanze eingelegt sey. Wenigstens sagt Rousseau das nicht;*) und hat seit ihm es Jemand gesagt, so hat dieser Jemand etwas gesagt, gegen das es gar nicht der Mühe lohnt, sich zu ereifern. Man sieht es ja freilich unseren Staatsverfassungen, und allen Staatsverfassungen, die die bisherige Geschichte kennt,

*) Man muss auf seinen *Gesellschafts-Vertrag* einen sehr flüchtigen Streifzug gemacht haben, oder ihn nur aus Anderer Citaten kennen, um das in ihm zu finden. 1 B., Cap. 1. kündigt er seinen Gegenstand so an: *Comment* ce changement s'est il fait? Je l'ignore. Qu'est ce, qui peut le rendre *legitime!* Je crois pouvoir resoudre *cette* question. — Und so sucht er im ganzen Buche nach dem *Rechte*, nicht nach der Thatsache. — „Aber er *erzählt* doch immer vom Fortschritte der Menschheit." — So? Täuscht das die Herren? Ihr erzählet wohl auch: Es trug sich zu — ohne jedesmal voraus zu schicken: um euch Schwachen, die ihr das nicht begreift, unseren Satz durch ein Beispiel klar zu machen, so *ponamus casum*, es habe sich zugetragen, wenn es euch dazu nicht an Lebhaftigkeit des Geistes fehlte.

an, dass ihre Bildung nicht das Werk einer verständigen kalten Berathschlagung, sondern ein Wurf des Ohngefähr, oder der gewaltsamen Unterdrückung war. Sie gründen sich alle auf das ***Recht des Stärkeren;*** wenn es erlaubt ist, eine Blasphemie nachzusagen, um sie verhasst zu machen.

Dass aber ***rechtmässigerweise*** eine bürgerliche Gesellschaft sich auf nichts anderes gründen kann, als auf einen Vertrag zwischen ihren Mitgliedern, und dass jeder Staat völlig ungerecht verfahre und gegen das erste Recht der Menschheit, das Recht der Menschheit ***an sich,*** sündige, wenn er nicht wenigstens hinterher die Einwilligung jedes einzelnen Mitgliedes zu jedem, was in ihm gesetzlich seyn soll, sucht, ist ohne Mühe auch dem schwächsten Kopfe einleuchtend darzuthun.

Steht nemlich der Mensch, als vernünftiges Wesen, schlechthin und einzig unter dem Sittengesetze, so darf er unter keinem anderen stehen, und kein Wesen darf es wagen, ihm ein anderes aufzulegen. Wo ihn sein Gesetz befreit, da ist er ganz frei: wo es ihm Erlaubniss giebt, verweiset es ihn an seine Willkür, und verbietet ihm in diesem Falle ein anderes Gesetz anzuerkennen, als diese Willkür. Aber eben darum, weil er an seine Willkür, als einzigen Entscheidungsgrund seines Verhaltens beim Erlaubten, gewiesen ist, darf er das Erlaubte auch unterlassen. Liegt einem anderen Wesen daran, dass er es unterlasse, so darf dies ihn darum bitten, und er hat das völlige Recht, auf diese Bitte frei von seinem strengen Rechte herunter zu lassen — aber zwingen lassen darf er sich nicht. — Er darf dem anderen die Ausübung seines Rechts frei ***schenken.***

Er darf auch einen Tausch über Rechte mit ihm treffen; er darf sein Recht gleichsam ***verkaufen.*** — Du verlangst, dass ich einige meiner Rechte nicht ausübe, weil ihre Ausübung dir nachtheilig ist; nun wohl, du hast auch Rechte, deren Ausübung mir nachtheilig ist: thue Verzicht auf die deinigen, und ich thue Verzicht auf die meinigen.

Wer legt mir nun in diesem Vertrage das Gesetz auf? Offenbar ich selbst. Kein Mensch kann verbunden werden, ohne durch sich selbst: keinem Menschen kann ein Gesetz ge-

geben werden, ohne von ihm selbst. Lässt er durch einen fremden Willen sich ein Gesetz auflegen, so thut er auf seine Menschheit Verzicht und macht sich zum Thiere; und das darf er nicht.

Man glaubte ehemals im Naturrechte — dass ich dies im Vorbeigehen erinnere — auf einen ursprünglichen Naturzustand des Menschen zurückgehen zu müssen; und neuerlich ereifert man sich über dieses Verfahren, und findet darin den Ursprung wer weiss welcher Ungereimtheiten. Und doch ist dieser Weg der einzig richtige: um den Grund der Verbindlichkeit aller Verträge zu entdecken, muss man sich den Menschen noch von keinen äusseren Verträgen gebunden, bloss unter dem Gesetze seiner Natur, d. i. unter dem Sittengesetze stehend, denken; und das ist *der Naturzustand.* — „Ein solcher Naturzustand ist aber in der wirklichen Welt nicht anzutreffen, noch je anzutreffen gewesen.“ — Wenn das auch wahr wäre — wer heisst euch denn unsere Ideen in der wirklichen Welt aufsuchen? Müsst ihr denn alles sehen? Aber leider, dass er nicht da ist! Er *sollte* da seyn. Freilich glauben noch selbst unsere scharfsinnigeren Naturrechtslehrer: jeder Mensch sey schon von seiner Geburt an durch die wirklich geschehenen Leistungen des Staats ihm verbunden und an ihn gebunden. Leider übte man diesen Grundsatz immer praktisch aus, ehe er noch theoretisch aufgestellt war. Keinen unter uns hat der Staat um seine Einwilligung gefragt; aber er hätte es thun sollen, und bis zu dieser Anfrage wären wir im Naturzustande gewesen, d. h. wir hätten, durch keinen Vertrag eingeschränkt, bloss unter dem Sittengesetze gestanden. Doch davon, wenn wir dieses Weges wiederkommen werden!

Bloss dadurch also, dass wir selbst es uns auflegen, wird ein positives Gesetz verbindlich für uns. Unser Wille, unser Entschluss, der als dauernd gefasst wird, ist der Gesetzgeber und kein anderer. Ein anderer ist nicht möglich. Kein fremder Wille ist Gesetz für uns; auch der der Gottheit nicht, wenn er vom Gesetze der Vernunft verschieden seyn könnte.

Doch, über diesen Punct macht der Herr Geheime Canzlei-Secretair Rehberg eine neue wichtige Entdeckung. Die *volonté*

générale des Rousseau nemlich entstehe aus einer Verwechselung mit der moralischen Natur des Menschen, vermöge deren er keinem anderen Gesetze unterworfen sey noch seyn könne, als dem der praktischen Vernunft. — Ich will mich hier nicht darauf einlassen, was Rousseau gesagt oder gedacht habe; ich will nur ein wenig untersuchen, was Herr R. hätte sagen sollen. Die Gesetzgebung der praktischen Vernunft ist nach ihm für die Grundlage eines Staats nicht hinreichend; die bürgerliche Gesetzgebung geht einen Schritt weiter; sie hat es mit Dingen zu thun, welche jene der Willkür überlässt. — Das meine ich auch, und glaube, Herr R. hätte diesen Satz noch weiter ausdehnen und überhaupt sagen können: das Sittengesetz der Vernunft geht die bürgerliche Gesetzgebung gar nichts an, es ist ohne sie völlig vollendet, und die letztere thut etwas Ueberflüssiges und Schädliches, wenn sie ihm eine neue Sanction geben will. Das Gebiet der bürgerlichen Gesetzgebung ist das durch die Vernunft Freigelassene; der Gegenstand ihrer Verfügungen sind *die veräusserlichen Rechte des Menschen.* So weit hat Herr R. recht, und er möge es verzeihen, dass wir seine Meinung in etwas bestimmtere Ausdrücke übersetzt haben, da er selbst an anderen alles unbestimmte so sehr hasst. Nun aber folgert er: weil diese Gesetzgebung etwas an sich Willkürliches zum Grunde hat, so — doch ich kann einmal nicht deutlich einsehen, was er folgert. Aber ich fragte so: mögen doch diese Gesetze betreffen, was sie wollen, *woher entsteht denn ihre Verbindlichkeit?* — Ich weiss nicht, welch eine Abneigung Herr R. gegen das Wort „Vertrag" haben mag; er windet sich durch ganze Seiten, um ihm auszuweichen, bis er endlich, S. 50. *) doch noch eingestehen muss, dass *gewissermaassen* die bürgerliche Gesellschaft als eine freiwillige Association zu betrachten sey. Ich bekenne, dass ich die „gewissermaassen" und ihre ganze Familie nicht liebe. Weisst du etwas Gründliches, und willst du es uns sagen, so rede bestimmt, und ziehe statt deines „gewissermaassen" eine scharfe Grenze; weisst du nichts, oder getraust du dich nicht

*) Seiner Untersuchungen über die französische Revolution.

zu reden, so lass es gar seyn. Thue nichts halb. — Also die Frage war: woher entsteht die *Verbindlichkeit* der bürgerlichen Gesetze? Ich antworte: aus der freiwilligen Uebernahme derselben durch das Individuum; und das Recht, kein Gesetz anzuerkennen, als dasjenige, welches man sich selbst gegeben hat, ist der Grund jener *souveraineté indivisible*, *inaliénable* des Rousseau, nicht unsere vernünftige Natur selbst, aber gegründet auf das erste Postulat ihres Gesetzes, unser *einiges* Gesetz zu seyn. Statt jenes Recht entweder anzuerkennen, oder seinen Ungrund aus ursprünglichen Grundsätzen der reinen Vernunft darzuthun, erzählt uns Herr R. eine Menge Dinge, die wir ein andermal anhören wollen. Wir fragten ihn: Fremdling, *von wannen* bist du? und er erzählt uns ein Paar Mährchen darüber, *was* er sey, damit wir indessen jene unbequeme Frage vergessen.

Um das Publicum urtheilen zu lassen, was es sich von der Gründlichkeit eines Schriftstellers zu versprechen habe, der durch seinen schneidenden Ton imponirt, und nicht aufhört, über fades, seichtes, unausstehliches Geschwätz zu klagen, gehe ich die erste Stelle durch, die ich aufgreife. S. 45. sagt er: „Gesetzt, es vereinigt sich eine gewisse Zahl von Menschen, welche unabhängig nebeneinander wohnten, innere Ordnung unter sich, und Vertheidigung gegen äussere Feinde gemeinschaftlich zu besorgen.“ — Hier gesteht er ja doch einen gesellschaftlichen Vertrag nicht nur gewissermaassen, sondern völlig zu. „Einer von den Nachbarn schlägt die angetragene Verbindung aus. Er findet es nächstdem zuträglich, sich noch dazu zu gesellen. Nunmehr hat er aber kein Recht, es zu verlangen.“ — *Was* zu verlangen? Sich dazu zu gesellen? Das Anbieten ist seine Sache. Hat er kein Recht von sich selbst zu verlangen, dass er hingehe, und die Gesellschaft um die Aufnahme unter sie bitte? Solche Nachlässigkeiten erlaubt sich hier ein Schriftsteller, der es sonst wohl gezeigt hat, dass er seiner Sprache mächtig sey. — Die *Aufnahme* zu verlangen, will er sagen. Ich bitte, hatte er dieses Recht denn vorher? Hatte er vor allem Vertrage vorher einen rechtlichen Anspruch auf die Gesellschaft? So schreibt man — soll ich sagen aus Un-

kunde, oder mit Bedacht? — zweideutig, um einen falschen Satz durchschlüpfen zu lassen, und macht aus diesem Satze eine Folgerung, die selbst dann falsch bliebe, wenn auch ihr Vordersatz richtig wäre: „er muss sich nun, fährt er fort, besonders verabredete Bedingungen gefallen lassen, die ihm vie-ɪ leicht härter fallen, als den Anderen.“ Die mit ihm besonders verabredeten Bedingungen fallen ihm härter, als (eben diese?(den Anderen? Ich dachte, die Anderen stünden nicht unter den gleichen Bedingungen; sie ständen unter anderen, die *an sich*, und nicht darum, weil sie jenem nur härter fallen, (nur relativ) 'gelinder wären. So viel über die Nachlässigkeit des Ausdrucks. Jetzt über die Sache selbst! Warum *müsste* er denn? und warum *nun?* Wenn er nun müsste, so hätte er vorher auch gemusst, wenn es der Gesellschaft gefallen hätte, ihm härtere Bedingungen aufzulegen. Durfte sie das etwa nicht? — Aber er muss weder nun, noch vorher. Sind ihm die Bedingungen zu hart, so hat er das volle Recht, auf den Beitritt zur Gesellschaft Verzicht zu thun. Er und sie sind zwei Handelsleute, die ihre Waaren jeder so hoch anschlagen, als sie sie los zu werden hoffen. Glück zu, dem, der bei dem Handel etwas gewinnt! Wer hätte denn den Marktpreis festsetzen sollen? — Die Frage ist nur die, ob es nicht Rechte giebt, die an sich unveräusserlich sind, und deren Veräusserung jeden Vertrag rechtswidrig und unkräftig machen würde. Auf diese Frage wird Herr R. aus allen seinen Beispielen keine Antwort ziehen können; er wird sich mit uns auf Speculationen einlassen, oder schweigen müssen.

Ich werde zu diesem Schriftsteller, der Streitpunct und Gerichtshof verkennt; der durchgängig aus dem, was *geschieht*, auf das schliesst, was *geschehen soll;* der alles wieder verwirrt, was Rousseau und seine Nachfolger auseinandergesetzt haben, und ich hier auseinandersetze; der den Ursprung des Eigenthumsrechts an Grund und Boden in der Gesellschaft sucht; und der uns von unserer Geburt an, ohne alles unser Zuthun, an den Staat bindet, noch öfterer zurückkommen müssen.

Entsteht nun bloss aus dem Willen der Contrahirenden im Vertrage die Verbindlichkeit gesellschaftlicher Verträge, und kann dieser Wille sich ändern; so ist klar, dass die Frage: ob sie ihren Vertrag ändern können, jener: ob sie überhaupt einen Vertrag schliessen konnten, völlig gleich ist. Jede Veränderung des ersten Vertrags ist ein neuer Vertrag, worin der alte in so oder so weit, oder ganz aufgehoben, in so oder so weit bestätigt wird. Veränderungen und Bestätigungen erhalten ihre Verbindlichkeit von der Einwilligung der Contrahirenden im zweiten Vertrage. Eine solche Frage lässt mithin vernünftigerweise sich gar nicht aufwerfen. — Dass alle Contrahirende einig seyn müssen, und dass keinem der Beitritt abgezwungen werden könne, folgt unmittelbar aus dem obigen. Sonst würde ihm ja durch etwas anderes, als durch seinen Willen, ein Gesetz aufgelegt.

„Wenn es aber eine Bedingung des Vertrags wäre, dass er ewig gültig und unabänderlich sey?“ Ich will mich hier nicht auf die Frage einlassen: ob ein solcher für immer gültiger Vertrag, den selbst die Einwilligung beider Theile nicht aufheben könne, nicht etwa überhaupt widersprechend sey. Um die Untersuchung fruchtbarer, einleuchtender und unterhaltender zu machen, wende ich sie geradezu auf den vorliegenden Fall, und stelle die Frage so: ist eine Staatsverbindung, welche unabänderlich sey, nicht etwa widersprechend und unmöglich? Es kann nemlich hier, wo die ganze Untersuchung aus moralischen Grundsätzen geführt wird, nur von moralischen Widersprüchen, von moralischer Unmöglichkeit die Rede seyn. Die Frage lautet also eigentlich so: widerstreitet die Unabänderlichkeit irgend einer Staatsverfassung nicht etwa der durchs Sittengesetz aufgestellten Bestimmung der Menschheit?

Nichts in der Sinnenwelt, nichts von unserem Treiben, Thun oder Leiden, als Erscheinung betrachtet, hat einen Werth, als insofern es auf Cultur wirkt. Genuss hat an sich gar keinen Werth; er bekommt einen, höchstens als Mittel zur Belebung und Erneuerung unserer Kräfte für Cultur.

Cultur heisst Uebung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was

nicht wir selbst, unser reines Selbst ist. Ich mache mich hierüber deutlicher.

Wird uns durch und in der Form unseres reinen Selbst*), durch das Sittengesetz in uns, unser wahrer letzter Endzweck aufgestellt, so ist alles in uns, was nicht zu dieser reinen Form gehört, oder alles, was uns zu sinnlichen Wesen macht, nicht selbst Zweck, sondern bloss Mittel für unseren höheren geistigen Zweck. Es soll uns nemlich nie bestimmen, sondern soll durch das Höhere in uns, durch die Vernunft, immer bestimmt werden. Es soll nie thätig sein, als auf das Geheiss der Vernunft; und nie auf andere Art thätig seyn, als nach der Norm, die jene ihm vorschreibt. Wir können von der Sinnlichkeit sagen, was jener Wilde bei Marmontel in seinem Todtengesange von der Gefahr sagt: So, wie wir geboren wurden, forderte sie uns zu einem langen, fürchterlichen Zweikampfe um Freiheit, oder Sklaverei auf. Ueberwindest du, sagte sie uns, so will ich dein Sklav seyn. Ich werde dir ein sehr brauchbarer Diener seyn können; aber ich bleibe immer ein unwilliger Diener, und sobald du mein Joch erleichterst, empöre ich mich gegen meinen Herrn und Ueberwinder. Ueberwinde ich dich aber, so werde ich dich beschimpfen und entehren und unter die Füsse treten. Da du mir zu nichts nütze seyn kannst, so werde ich nach dem Rechte eines Eroberers dich ganz zu vertilgen suchen.

In diesem Kampfe nun muss mit der Sinnlichkeit zweierlei geschehen. Sie soll erstlich bezähmt und unterjocht werden; sie soll nicht mehr gebieten, sondern dienen; sie soll sich nicht mehr anmaassen, uns unsere Zwecke vorzuschreiben, oder sie zu bedingen. Dies ist die erste Handlung der Befreiung unseres Ich; die *Bezähmung* der Sinnlichkeit. — Aber damit ist noch lange nicht alles geschehen. Die Sinnlichkeit soll nicht nur nicht Gebieter, sie soll auch Diener, und zwar ein geschickter, tauglicher Diener seyn; sie soll zu brauchen seyn.

*) Diese Ausdrücke muss sich der Leser in der Einleitung klar gemacht haben, oder er versteht dieses Capitel nicht und keins der folgenden; und das durch seine eigene Schuld.

Dazu gehört, dass man alle ihre Kräfte aufsuche, sie auf alle Art bilde, und ins unendliche erhöhe und verstärke. Das ist die zweite Handlung der Befreiung unseres Ich: die *Cultur* der Sinnlichkeit.

Hierbei zwei Anmerkungen! Zuvörderst, wenn ich hier von Sinnlichkeit rede, so verstehe ich nicht etwa bloss das darunter, was man sonst wohl mit diesem Namen bezeichnete, die niederen Gemüthskräfte, oder wohl gar bloss die körperlichen Kräfte des Menschen. Im Gegensatze gegen das reine Ich gehört alles zur Sinnlichkeit, was nicht selbst dieses reine Ich ist, also alle unsere körperlichen und Gemüthskräfte, welche, und insofern sie durch etwas ausser uns bestimmt werden können. Alles was bildsam ist, was geübt und verstärkt werden kann, gehört dazu. Die reine Form unseres Selbst ist es, die keiner Bildung fähig ist: sie ist völlig unveränderlich. In diesem Sinne des Worts gehört demnach Bildung des Geistes oder Herzens durch das reinste Denken, oder durch die erhabensten Vorstellungen aus der Religion, nicht minder zur Bildung der Sinnlichkeit, des sinnlichen Wesens in uns, als etwa die Uebung der Füsse durch den Tanz.

Zweitens dürfte etwa die vorgeschlagene Uebung und Erhöhung der sinnlichen Kräfte jemanden auf den Gedanken bringen, dass dadurch die Macht der Sinnlichkeit selbst vermehrt, und sie mit neuen Waffen gegen die Vernunft werde ausgerüstet werden. Aber das ist nicht. Gesetzlosigkeit ist der ursprüngliche Charakter der Sinnlichkeit; nur in ihr liegt ihre eigenthümliche Stärke, so wie dieses Werkzeug ihr entwunden wird, wird sie kraftlos. — Alle jene Bildung geschieht wenigstens nach Regeln, wenn auch nicht nach Gesetzen, auf gewisse Zwecke hin, mithin zum wenigsten gesetzmässig; es wird durch sie der Sinnlichkeit gleichsam die Uniform der Vernunft angelegt; die Waffen, die diese giebt, sind ihr selbst unschädlich, und sie ist gegen sie unverwundbar.

Durch die höchste Ausübung dieser beiden Rechte des Ueberwinders über die Sinnlichkeit nun würde der Mensch *frei*, d. i. bloss von sich, von seinem reinen Ich abhängig werden. Jedem: Ich will, in seiner Brust müsste ein: Es steht

da, in der Welt der Erscheinungen entsprechen. Ohne die Ausübung des ersteren könnte er auch nicht einmal *wollen;* seine Handlungen würden durch Antriebe ausser ihm, wie sie auf seine Sinnlichkeit wirken, bestimmt; er wäre ein Instrument, das zum Einklange in das grosse Concert der Sinnenwelt gespielt würde, und jedesmal den Ton angäbe, den das blinde Fatum auf ihm griffe. Nach Ausübung des ersteren Rechts könnte er zwar selbstthätig seyn wollen; aber ohne das zweite geltend zu machen, wäre sein Wille ein *ohnmächtiger* Wille; er wollte, und das wäre es alles. Er wäre ein Gebieter — aber ohne Diener, ein König — aber ohne Unterthanen. Er stünde noch immer unter dem eisernen Scepter des Fatums, wäre noch an seine Ketten gefesselt, und sein Wollen wäre ein ohnmächtiges Gerassel mit denselben. Die erste Handlung des Ueberwinders versichert uns das *Wollen;* die zweite, des Anwerbens und Wehrhaftmachens unserer Kräfte, versichert uns das *Können.*

Diese Cultur zur Freiheit nun ist der einzig-mögliche Endzweck des Menschen, *insofern er ein Theil der Sinnenwelt ist;* welcher höchste sinnliche Endzweck aber wieder nicht Endzweck des Menschen an sich, sondern letztes Mittel für Erreichung seines höheren geistigen Endzwecks ist, der völligen Uebereinstimmung seines Willens mit dem Gesetze der Vernunft. Alles, was Menschen thun und treiben, muss sich als Mittel für diesen letzten Endzweck in der Sinnenwelt betrachten lassen, oder es ist ein Treiben ohne Zweck, ein unvernünftiges Treiben.

Freilich hat der bisherige Gang des Menschengeschlechtes diesen Zweck befördert. — Aber ich bitte, erlauchte Vormünder desselben, nehmt dies nur nicht so voreilig als einen grossen Lobspruch eurer weisen Leitung auf, und wartet noch ein wenig, ehe ihr mich so zuversichtlich unter die Klasse eurer Schmeichler versetzt. Lasst mich erst geduldig mit euch untersuchen, was ich mit jenem Ausspruche vernünftigerweise kann sagen wollen. — — — Wenn ich nemlich diesem Gange hinterher nachdenke, und annehme, er könne einen Zweck gehabt haben, so kann ich vernünftigerweise meiner Betrachtung kei-

nen anderen Zweck unterlegen, als den jetzt entwickelten, weil er der einzig-mögliche ist. Ich sage also dadurch gar nicht: ihr, oder irgend ein Wesen habe sich diesen Zweck bei der Richtung des Ganges bestimmt gedacht; sondern nur: ich denke mir ihn bestimmt zum Behuf einer möglichen Beurtheilung seiner Zweckmässigkeit. — „*Wenn* dieser Gang wirklich durch ein vernünftiges Wesen geleitet, und der Begriff jenes Zwecks seiner Leitung zu Grunde gelegen hätte, hätte es dann die tauglichsten Mittel zur Erreichung desselben gewählt?" frage ich mich. Ich sage nicht, *dass* es so gewesen sey: was weiss ich das? — Und was werde ich nun in dieser Untersuchung finden?

Fürs erste: niemand *wird* cultivirt, sondern jeder hat sich *selbst* zu *cultiviren*. Alles bloss leidende Verhalten ist das gerade Gegentheil der Cultur; Bildung geschieht durch Selbstthätigkeit, und zweckt auf Selbstthätigkeit ab. Kein Plan der Cultur kann also so angelegt werden, dass seine Erreichung nothwendig sey; er wirkt auf Freiheit, und hängt vom Gebrauche der Freiheit ab. Die Frage steht also so: sind Gegenstände vorhanden gewesen, an denen freie Wesen ihre Selbstthätigkeit auf den Endzweck der Cultur hin üben konnten?

Und was in der ganzen Welt der Erfahrung könnte denn so beschaffen seyn, dass Wesen, die thätig seyn wollen, ihre Thätigkeit daran nicht üben könnten? Dieser Forderung ist also leicht entsprochen, denn sie ist nicht zudringlich. Wer sich bilden will, bildet sich an allem. — Der Krieg, sagt man, cultivirt; und es ist wahr, er erhebt unsere Seelen zu heroischen Empfindungen und Thaten, zur Verachtung der Gefahr und des Todes, zur Geringschätzung von Gütern, die täglich dem Raube ausgesetzt sind, zum innigeren Mitgefühl mit allem, was Menschenantlitz trägt, weil gemeinschaftliche Gefahr oder Leiden sie enger an uns andrängen; aber haltet dies ja nicht für eine Lobrede auf eure blutgierige Kriegssucht, für eine demüthige Bitte der seufzenden Menschheit an euch, doch ja nicht abzulassen, sie in blutigen Kriegen aneinander aufzureiben. Nur solche Seelen erhebt der Krieg zum Heroismus, welche schon

Kraft in sich haben; den Unedlen begeistert er zum Raube und zur Unterdrückung der wehrlosen Schwäche; er erzeugte Helden und feige Diebe, und welches wohl in grösserer Menge? — Wenn ihr bloss nach diesem Grundsatze beurtheilt werdet, so würdet ihr weiss bleiben wie Schnee; und wenn ihr ärger wäret, als eures Zeitalters Nervenlosigkeit es euch erlaubt. Der härteste Despotismus cultivirt. Der Sklave hört in dem Todesurtheile seines Despoten den Ausspruch des unabänderlichen Verhängnisses, und ehrt sich mehr durch freie Unterwerfung seines Willens unter das eiserne Schicksal, als irgend etwas in der Natur ihn entehren kann. Dies Schicksal, das heute den Sklaven aus dem Staube erhebt und ihn an die Stufen des Thrones stellt, und morgen ihn in sein Nichts zurückschleudert, lässt am Menschen nichts übrig, als den Menschen, und giebt den edleren Sarazenen und Türken jene milde Sanftheit, die aus ihren Romanen haucht, und jene Aufopferung für Fremdlinge und Leidende, die in ihren Handlungen herrschet: eben das Schicksal, das den unedleren Japaner zum entschlossenen Verbrecher macht, weil Unsträflichkeit ihn nicht schützt. — Werdet also auch sogar Despoten. Wenn wir sonst wollen, werden wir noch in den Schlingen eurer seidenen Schnur uns veredlen.

Mittel zur Cultur sind immer da; — und jetzt entsteht die zweite Frage: sind sie wirklich gebraucht worden? Lässt sich ein Fortschritt des Menschengeschlechts zur vollkommenen Freiheit im bisherigen Gange desselben nachweisen? — Lasst euch nicht bange seyn vor dieser Untersuchung; wir urtheilen nicht nach dem Erfolge, wie ihr. Wenn sich kein merklicher Fortschritt zeigen sollte, so dürft ihr dreist sagen: das ist eure Schuld; ihr habt die vorhandenen Mittel nicht gebraucht — und wir werden hierauf nichts Gründliches zu antworten haben, und, da wir keine Sophisten sind, gar nichts antworten.

Aber ein solcher Fortschritt zeigt sich wirklich, und das war denn auch von der Natur des Menschen, die schlechterdings nicht stille stehen kann, nicht anders zu erwarten. Die sinnlichen Kräfte der Menschheit sind allerdings, seitdem wir ihrem Gange nachschauen können, auf mannigfaltige Art gebil-

det und gestärkt worden. Sollen wir dies nun euch verdanken, oder wem bringen wirs in Rechnung?

Ist denn wirklich die Möglichkeit und die Leichtigkeit unserer Cultur bei Gründung und Regierung 'eurer Staaten euer Endzweck gewesen? Ich sehe eure eigenen Erklärungen darüber nach, und so weit ich zurückgehen kann, höre ich euch von Behauptung *eurer* Rechte und *eurer* Ehre, und von der Rache *eurer* Beleidigungen reden. Hier scheint es ja fast, als ob euer Plan gar nicht auf *uns*, als ob er überhaupt nur auf *euch* angelegt wäre, und als ob wir in denselben nur als Werkzeuge für *eure* Zwecke aufgenommen wären. Oder, wo sich eures Mundes eine seltene Grossmuth bemächtiget, redet ihr gar viel vom Wohle eurer treuen Unterthanen. Verzeiht, wenn eure Grossmuth uns ein wenig verdächtig wird, wo ihr für uns auf einen Zweck ausgeht, den wir selbst völlig aufgeben — auf sinnlichen Genuss.

Doch, vielleicht wisst ihr euch nur nicht auszudrücken; vielleicht sind eure Handlungen besser, als eure Worte. Ich spüre demnach, so gut es durch das dädalische Labyrinth eurer krummen Gänge, durch die tiefe, geheimnissvolle Nacht, die ihr über sie verbreitet, möglich ist, nach einer Einheit in den Maximen bei euren Handlungen, die ich ihnen als Zweck unterlegen könnte. Ich forsche vor Gott, gewissenhaft, und finde — *Alleinherrschaft eures Willens im Innern* — *Verbreitung eurer Grenzen von Aussen.* Ich beziehe den ersteren Zweck als Mittel auf unseren höchsten Endzweck, Cultur zur Freiheit; und ich gestehe nicht zu begreifen, wie es unsere Selbstthätigkeit erhöhen könne, wenn niemand selbstthätig ist, als ihr; wie es zur Befreiung unseres Willens abzwecken könne, wenn niemand in eurem ganzen Lande einen Willen haben darf, als ihr; wie es zur Herstellung der reinen Selbstheit dienen möge, wenn ihr die einzige Seele seyd, welche Millionen Körper in Bewegung setzt. Ich vergleiche den zweiten Zweck mit jenem Endzwecke, und bin wieder nicht scharfsichtig genug einzusehen, was es unserer Cultur verschlagen könne, ob euer Wille an die Stelle noch einiger Tausend mehr trete, oder nicht. Meint ihr, dass es den Begriff von unserem Werthe um ein

grosses erhöhen werde, wenn unser Besitzer recht viele Heerden besitzt?

Doch freilich kann auch dieses alles niemand einsehen, der nicht so glücklich ist, in die tiefen Geheimnisse eurer Politik *), besonders in den Abgrund von allem, das Geheimniss des Gleichgewichts von Europa, eingeweiht zu seyn. Ihr wollt, dass euer Wille alleinherrschend in euren Staaten sey, damit ihr die ganze Kraft derselben, im Falle einer Gefahr jenes Gleichgewichtes, plötzlich gegen sie aufbieten könnet; ihr wollt, dass euer Staat von Innen so mächtig, von Aussen so ausgebreitet sey, als möglich, damit ihr dieser Gefahr eine recht grosse Kraft entgegenzusetzen habt. Die Erhaltung dieses Gleichgewichtes ist euer letzter Endzweck, und jene beiden Zwecke sind Mittel für die Erreichung desselben.

Also, euer wirklich *letzter* Endzweck wäre dieser? Erlaubt mir, daran noch einen Augenblick zu zweifeln. Von wem hat denn dies Gleichgewicht so viel schlimmes zu fürchten, als von euresgleichen? Es muss doch also wirklich welche unter ihnen geben, die es zu stören suchen. Welches ist denn der letzte Endzweck dieser Ruhestörer? Ohne Zweifel eben das, was ihr für Mittel zu eurem höheren Endzwecke ausgebt: die unumschränkteste und ausgebreitetste Alleinherrschaft.

Es muss sich doch ohngefähr bestimmen lassen, wie gross die Macht eines jeden Staates seyn müsse, dem die Politik die Erhaltung dieses Gleichgewichts aufträgt, wenn die Wagschale schwebend erhalten werden soll. Hier findet ihr ja eure bestimmte Grenze; geht bis zu ihr fort, und lasst den Anderen auch in Ruhe bis zu ihr vorschreiten, wenn es euch wirklich sonst um nichts, als um das Gleichgewicht zu thun ist, und wenn ihr es alle ehrlich meint. — Aber der Andere hat diese Grenzen überschritten; ihr müsst sie nun auch über-

---

*) Besonders befällt den oben belobten Schriftsteller ein geheimer Schauder, wenn einer sagt: es gehöre nur gesunder Menschenverstand dazu, um zu begreifen, was ihm bis jetzt zu begreifen noch so schwer wird. Ich gestehe ihm, dass ich der gleichen Meinung bin. — „Aber, der Geschmack an Gründlichkeit wird ausgehen; man wird oberflächlich werden, wenn man das laut sagt!“ — Dagegen lasse Herr R. seine Gegner sorgen!

schreiten, damit das unterbrochene Gleichgewicht wieder hergestellt werde? — Wenn die Schalen vorher wagerecht standen, so hättet ihr ja nicht nöthig gehabt, sie ihn überschreiten zu lassen; ihr hättet es ja verhindern sollen. Ihr werdet verdächtig, es nur darum zugelassen zu haben, damit auch ihr einen Vorwand fändet, die eurigen zu überschreiten, weil ihr euch in der Stille mit der Hoffnung schmeicheltet, ihn dabei zu übervortheilen, und ein paar Schritte weiter zu thun, als er; damit auch ihr wieder an eurem Theile das Gleichgewicht stören könntet. Man hat in unseren Zeiten Verbindungen grosser Mächte gesehen, welche Länder unter sich theilten, — um das Gleichgewicht zu erhalten. Das wäre ebensogut geschehen, wenn keiner von allen etwas genommen hätte. Warum wählten sie denn das erstere Mittel vorzüglich vor dem letzteren? — Es mag freilich wahr seyn, dass ihr euch begnüget, Erhalter dieses Gleichgewichtes zu seyn, so lange ihr nicht Kraft genug habet, zu werden, was ihr lieber wäret: Störer desselben; und dass ihr zufrieden seyd, andere zu verhindern, es aufzuheben, damit ihr es selbst einst aufheben könnet. Aber es ist eine durch Gründe *a priori* und durch die ganze Geschichte bestätigte Wahrheit: *Die Tendenz aller Monarchien ist nach Innen uneingeschränkte Alleinherrschaft, und nach Aussen Universalmonarchie.* Durch die Behauptung von einem bedrohten Gleichgewichte gestehen unsere Politiker dies ja sehr naiv selbst ein, indem sie bei dem Anderen sicher voraussetzen, wessen sie sich selbst wohl bewusst sind. Ein Minister muss lachen, wenn er den anderen ernsthaft über dieses Gleichgewicht sprechen hört; und sie müssen beide lachen, wenn wir Anderen, die wir dabei keinen Fuss breit Landes, und keine Pension zu gewinnen haben, unbefangen in ihre wichtigen Untersuchungen eingehen. Wenn keine der neueren Monarchien sich der Erreichung ihres Zweckes sonderlich genähert hat, so hat es wahrlich nicht am *Wollen,* es hat am *Können* gefehlt.

Aber, gesetzt dieses Gleichgewicht wäre wirklich euer letzter Endzweck, wie er es doch erweislich nicht ist, so muss er doch darum nicht der unserige seyn. Wir wenigstens werden diesen Zweck auf unseren letzten Endzweck als Mittel bezie-

hen müssen. Wir wenigstens werden fragen dürfen: warum soll denn auch das Gleichgewicht erhalten werden?

Sobald es umgestürzt wird, sagt ihr, wird ein schrecklicher Krieg Eines gegen Alle entstehen, und dieser Eine wird Alle verschlingen. — Also, diesen Einen Krieg fürchtet ihr so sehr für uns, der, wenn alle Völker unter Einem Haupte vereiniget würden, einen ewigen Frieden gebären würde? Diesen Einen fürchtet ihr, und um uns vor ihm zu verwahren, verwickelt ihr uns in unaufhörliche? — Die Unterjochung durch eine fremde Macht fürchtet ihr für uns, und um uns vor diesem Unglück zu sichern, unterjocht ihr uns lieber selbst? O, leiht uns doch nicht so ganz zuversichtlich eure Art, die Sachen anzusehen. Dass es euch lieber ist, wenn ihr es seyd, die uns unterjochen, als wenn es ein anderer wäre, ist zu glauben: warum es uns um vieles lieber seyn sollte, wüssten wir nicht. Ihr habt eine zärtliche Liebe zu unserer Freiheit; ihr wollt sie allein haben. — Die völlige Aufhebung des Gleichgewichtes in Europa könnte nie so nachtheilig für die Völker werden, als die unselige Behauptung desselben es gewesen ist.

Aber wie und unter welcher Bedingung ist es denn auch wohl nothwendig, dass auf die Aufhebung des berufenen Gleichgewichtes jener Krieg, jene allgemeine Eroberung erfolge? Wer wird sie denn veranstalten? Eines der Völker, welche eurer Kriege herzlich überdrüssig sind, und sich schon gern in friedlicher Ruhe gebildet hätten? Glaubt ihr, dass dem deutschen Künstler und Landmanne sehr viel daran liege, dass der lothringische oder elsassische Künstler und Landmann seine Stadt und sein Dorf in den geographischen Lehrbüchern hinführo in dem Capitel vom deutschen Reiche finde, und dass er Grabstichel und Ackergeräth wegwerfen werde, um es dahin zu bringen? Nein, der Monarch, der nach Aufhebung des Gleichgewichtes der mächtigste seyn wird, wird diesen Krieg erheben. Seht also, wie ihr argumentirt, und wie wir dagegen argumentiren. — Damit nicht Eine Monarchie alles verschlinge und unterjoche, sagt ihr, müssen mehrere Monarchien seyn, welche stark genug sind, sich das Gegengewicht zu halten, und damit sie stark genug seyen, muss jeder Monarch sich im

Innern der Alleinherrschaft zu versichern, und von Aussen seine Grenzen von Zeit zu Zeit zu erweitern suchen. — Wir dagegen folgern so: dieses stete Streben nach Vergrösserung von Innen und Aussen ist ein grosses Unglück für die Völker; ist es wahr, dass sie es ertragen müssen, um einem ungleich grösseren zu entgehen, so lasst uns doch die Quelle jenes grösseren Unglückes aufsuchen, und sie ableiten, wenn es möglich ist. Wir finden sie in der uneingeschränkten monarchischen Verfassung; jede uneingeschränkte Monarchie (ihr sagt es selbst) strebt unaufhörlich nach der Universalmonarchie. Lasst uns diese Quelle verstopfen, so ist unser Uebel aus dem Grunde gehoben. Wenn uns niemand mehr wird angreifen wollen, dann werden wir nicht mehr gerüstet zu seyn brauchen; dann werden die schrecklichen Kriege und die noch schrecklichere stete Bereitschaft zum Kriege, die wir ertragen, um Kriege zu verhindern, nicht mehr nöthig seyn; — nicht mehr nöthig seyn, dass ihr so geradehin auf die Alleinherrschaft eures Willens arbeitet. — Ihr sagt: da uneingeschränkte Monarchien seyn sollen, so muss sich das menschliche Geschlecht schon eine ungeheure Menge von Uebeln gefallen lassen. Wir antworten: da sich das menschliche Geschlecht diese ungeheure Menge von Uebeln nicht gefallen lassen will, so sollen keine uneingeschränkten Monarchien seyn. Ich weiss, dass ihr eure Folgerungen durch stehende Heere, durch schweres Geschütz, durch Fesseln und Festungsstrafe unterstützt; aber sie scheinen mir darum nicht die gründlicheren.

Ehre, dem Ehre gebühret; Gerechtigkeit jedem! Das Reiben des mannigfaltigen Räderwerkes dieser künstlichen politischen Maschine von Europa erhielt die Thätigkeit des Menschengeschlechtes immer in Athem. Es war ein ewiger Kampf streitender Kräfte von Innen und von Aussen. Im Innern drückte, durch das wunderbare Kunststück der Subordination der Stände, der Souverain auf das, was ihm am nächsten stand; dieses wieder auf das, was zunächst unter ihm war; und so bis auf den Sklaven herab, der das Feld baute. Jede dieser Kräfte widerstrebte der Einwirkung, und drückte wieder nach oben herauf, und so erhielt sich durch das mannigfaltige Spiel

der Maschine und durch die Elasticität des menschlichen Geistes, der es belebte, dieses sonderbare Kunstwerk, das in seiner Zusammensetzung gegen die Natur sündigte, und brachte, auch wo es von einem Puncte ausging, die verschiedensten Producte hervor: in Deutschland eine föderative Republik, in Frankreich eine unumschränkte Monarchie. Von Aussen, wo keine Subordination stattfand, wurde Wirkung und Gegenwirkung durch die stete Tendenz zur Universalmonarchie, die darum, weil sie nicht immer deutlich gedacht wurde, nicht weniger das letzte Ziel aller Unternehmungen war, bestimmt und erhalten; vernichtete in der politischen Reihe ein Schweden, schwächte ein Oesterreich und Spanien, und erhob ein Russland und Preussen aus dem Nichts; und gab an moralischen Phänomenen der Menschheit eine neue Triebfeder zu heroischen Thaten, den Nationalstolz ohne Nation. Die Betrachtung dieses mannigfaltigen Spieles kann dem denkenden Beobachter eine erweckende Gemüthsergötzung geben, aber befriedigen, und über das, was ihm Noth ist, belehren, kann es den Weisen nicht.

Wenn wir also auch nicht bloss *unter* euren politischen Verfassungen, sondern auch mit *durch* sie an Cultur zur Freiheit gewonnen hätten, so haben wir euch dafür nicht zu danken, denn es war nicht nur euer Zweck nicht, es war sogar gegen ihn. Ihr ginget darauf aus, alle Willensfreiheit in der Menschheit, ausser der eurigen, zu vernichten; wir kämpften mit euch um dieselbe, und wenn wir in diesem Kampfe stärker wurden, so geschah euch damit sicher kein Dienst. — Es ist wahr, um euch volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ihr habt einige unserer Kräfte sogar absichtlich cultivirt: aber nicht, damit wir für unsere Zwecke, sondern damit wir für die eurigen tauglicher würden. Ihr ginget mit uns ganz so um, wie wir mit uns selbst hätten umgehen sollen. Ihr unterjochtet unsere Sinnlichkeit, und zwanget sie, ein Gesetz anzuerkennen. Nachdem ihr sie unterjocht hattet, bildetet ihr sie zur Tauglichkeit für allerlei Zwecke: soweit war alles recht, und wäret ihr hier stehen geblieben, so wäret ihr wahre Vormün-

der der unmündigen Menschheit geworden. Nun aber sollte eure Vernunft, und nicht die unsere, euer: Ich will; und nicht das unsere, der obere Beherrscher seyn, welcher dieser gezähmten und gebildeten Sinnlichkeit ihre Zwecke bestimmte. Ihr liesset uns in mancherlei Wissenschaften unterrichten, deren Form und Inhalt schon nach euren Absichten eingerichtet waren, damit wir lenksamer für sie würden. Ihr liesset uns mancherlei Künste lehren, damit wir euch und diejenigen, die euch umgeben, entweilen könnten, oder damit wir euch und den Werkzeugen der Unterdrückung in euren Händen, wo eure Hände selbst nicht hinreichen konnten, den Prunk verschafften, womit ihr die Augen des Pöbels blendet. Ihr unterwieset endlich Millionen, — und das ist das Meisterstück, worauf ihr euch am meisten zu gute thut — in der Kunst, sich auf einen Wink rechts und links zu schwenken, an einander geschlossen wie Mauern sich plötzlich wieder zu trennen, und in der fürchterlichen Fertigkeit zu würgen; um sie gegen alles zu brauchen, was euren Willen nicht als sein Gesetz anerkennen will. Das sind, so viel ich es weiss, eure absichtlichen Verdienste um unsere Cultur.

Dagegen habt ihr von einer anderen Seite sie absichtlich gehindert, unsere Schritte aufgehalten, und Fussangeln auf unsere Bahn geworfen. Ich will euch nicht an die Thaten des Ideals aller Monarchien, derjenigen, die die Grundsätze derselben am festesten und folgerechtesten ausdrückte, an das Papstthum erinnern. Das ist derjenige Unfug, an welchem ihr unschuldig seyd; ihr waret damals selbst Werkzeuge in einer fremden Hand, wie wir es jetzt in der eurigen sind. Aber inwieweit sind denn, seitdem ihr frei seyd, eure Grundsätze von den Grundsätzen eures grossen Meisters, dem nur wenige unter euch die schuldige Dankbarkeit zeigen *), abgewichen? — Um den letzten Keim der Selbstthätigkeit im Menschen zu zerdrücken, um ihn bloss passiv zu machen, lasse man seine Meinungen von fremder Autorität abhängen, — war der Grundsatz, auf welchem diese fürchterliche Universalmonarchie auf-

*) Doch ja! man fängt an seine Pflicht zu erkennen und zu erfüllen.

geführt war; ein Satz, der so wahr ist, als je der Witz der Hölle einen erfand; ein Satz, mit welchem die unumschränkte Monarchie unausbleiblich entweder steht oder fällt. Wer nicht bestimmen darf, was er glauben will, wird sich nie unterstehen, zu bestimmen, was er thun will; wer aber seinen Verstand frei macht, der wird in kurzem auch seinen Willen befreien. — Das rettet deine Ehre bei der richtenden Nachwelt, unsterblicher Friedrich, erhebt dich aus der Klasse der zertretenden Despoten, und setzt dich in die ehrenvolle Reihe der Erzieher der Völker für Freiheit. Diese natürliche Folge unbemerkt sich entgehen lassen, konnte dein hellsehender Geist nicht; doch wolltest du den Verstand deiner Völker frei; du musstest also sie selbst frei wollen, und hätten sie dir reif für die Freiheit geschienen, du hättest ihnen gegeben, wozu du unter einer zuweilen harten Zucht sie nur bildetest. — Aber ihr Anderen, was thut ihr? — Consequent verfahrt ihr freilich, vielleicht consequenter, als ihr selbst es wisst: denn es wäre nicht das erstemal, dass jemanden der Instinct richtiger geführt hätte, als seine Folgerungen. Wenn ihr herrschen wollt, so müsst ihr zuerst den Verstand der Menschen unterjochen; hängt dieser von eurer Willkür ab, so wird das übrige ihm ohne Mühe folgen. Neben uneingeschränkter Denkfreiheit kann die uneingeschränkte Monarchie nicht bestehen. Das wisst ihr, oder fühlt es, und nehmt eure Maassregeln darnach. So erhob sich, dass ich euch ein Beispiel anführe, aus der Mitte der Geistessklaverei ein muthiger Mann, den ihr jetzt in eure Grüfte der Lebenden einmauern würdet, wenn er jetzt käme, und entwand das Recht, über unsere Meinungen zu sprechen, der Hand des römischen Despoten, und trug es auf ein todtes Buch über. Das war für den ersten Anfang genug, besonders da jenes Buch der Geistesfreiheit einen weiten Spielraum liess. Die Erfindung mit dem Buche gefiel euch, aber nicht der weite Spielraum. Was einmal geschehen war, liess sich nicht ungeschehen machen: aber für die Zukunft nahmt ihr eure Maassregeln. Ihr zwängtet jeden in den Raum ein, den bei jenem Aufschwunge der Geister der seinige eingenommen hatte, ver-

7*

pfähltet ihn hier, wie ein beschworenes Gespenst in seinem Banne, mit Distinctionen und Clauseln, bandet an diese Clauseln seine bürgerliche Ehre und Existenz, und sprachet: da du nun leider einmal hier bist, so wollen wir dich wohl hier lassen, aber weiter sollst du nicht kommen, als diese Pfähle gesteckt sind, — und jetzt waret ihr unserer Geistessklaverei versicherter, als je. Unsere Meinungen waren an einen harten, unbiegsamen Buchstaben gebunden; hättet ihr uns doch lieber den lebendigen Meinungsrichter gelassen! Durch keinen Widerspruch gereizt wäre er wenigstens in einiger Entfernung dem Gange des menschlichen Geschlechts gefolgt, und wir wären wahrlich heute weiter. — Das war euer Meisterstück! So lange wir nicht begreifen werden, dass nichts darum wahr ist, weil es im Buche steht; sondern dass das Buch gut, heilig, göttlich, wenn wir wollen, darum ist, weil wahr ist, was darin steht, werdet ihr an dieser einzigen Kette uns festhalten können.

Diesem Grundsatze seyd ihr hier, ihr seyd ihm in allem treu geblieben. Ihr habt nach allen Richtungen hin, die der menschliche Geist nehmen kann, Grenzpfähle, privilegirte Grundwahrheiten zu betiteln, gesteckt, und gelehrte Klopffechter dabei gestellt, die jeden, der über sie hinaus will, zurücktreiben. Da ihr nicht immer auf die Unüberwindlichkeit dieser gemietheten Kämpfer rechnen konntet, so habt ihr zu mehrerer Sicherheit einen bürgerlichen Zaun zwischen den Pfählen geflochten; und Besucher an die Pförtchen desselben gesetzt. Dass wir innerhalb dieser Umzäunung uns herumtummeln, mögt ihr dulden; werft auch wohl, wenn ihr bei guter Laune seyd, einige Schaupfennige unter uns, um euch an unserer Geschäftigkeit, sie aufzufangen, zu belustigen. Aber wehe dem, der sich über diese Umzäunung hinauswagt; — der überhaupt keine Umzäunung anerkennen will, als die des menschlichen Geistes. Schlüpft ja einmal einer hindurch, so kommt das daher, weil weder ihr, noch eure Besucher etwas merken. Sonst ist alles, was darauf abzweckt, die Vernunft in ihre unterdrückten Rechte wieder einzusetzen, die Menschheit auf ihre eigenen Füsse zu stellen, und sie durch ihre eigenen Augen sehen zu lassen, oder

— damit ich euch ein Beispiel gebe, das euch auf der Stelle überzeugt — Untersuchungen, wie die gegenwärtige, vor euren Augen eine Thorheit und ein Greuel.

Dies wäre demnach unsere Abrechnung mit euch über die Fortschritte in der Cultur, die wir unter euren Staatsverfassungen gemacht haben. — Ich übergehe den Einfluss derselben auf unsere unmittelbare moralische Bildung: ich will euch hier nicht an das sittliche Verderben erinnern, das sich von euren Thronen aus rund um euch her verbreitet, und nach dessen verstärktem Anwachs man die Meilen berechnen kann, die man noch bis zu euren Residenzen zu reisen hat.

Dass, wenn wirklich Cultur zur Freiheit *) der einzige Endzweck der Staatsverbindung seyn kann, alle Staatsverfassungen, die den völlig entgegengesetzten Zweck der Sklaverei Aller, und der Freiheit eines Einzigen, der Cultur Aller für die Zwecke dieses Einzigen, und der Verhinderung aller Arten der Cultur, die zur Freiheit mehrerer führen, zum Endzwecke haben, der Abänderung nicht nur fähig seyen, sondern auch wirklich abgeändert werden müssen, ist nun erwiesen; und wir stehen nun beim zweiten Theile der Frage: wenn nun eine Staatsverfassung gegeben würde, welche diesen Endzweck erweislich durch die sichersten Mittel beabsichtigte, würde nicht diese schlechterdings unabänderlich seyn?

---

*) Ich begegne hier noch einem möglichen Misverständnisse, das ich vom ungelehrten Publicum nicht, das ich nur von Gelehrten erwarte. Es muss aus dem ganzen bisherigen Gange dieser Abhandlung klar seyn, dass ich dreierlei Arten von *Freiheit* unterscheide: die *transcendentale*, die in allen vernünftigen Geistern die gleiche ist; *das Vermögen, erste unabhängige Ursache zu seyn;* die *kosmologische*, *der Zustand, da man wirklich von nichts ausser sich abhängt* — kein Geist besitzt sie, als der unendliche, aber sie ist das letzte Ziel der Cultur aller endlichen Geister; die *politische das Recht*, *kein Gesetz anzuerkennen*, *als welches man sich selbst gab.* Sie *soll* in jedem Staate seyn. — Ich hoffe, dass nirgends zweideutig bleibt, von welcher Art derselben ich eben rede. — Sollte jemand verwirren wollen, was ich auseinandersetzte; es vielleicht verwirren wollen, um mich für seinen eigenen Fehler abzustrafen, so sey diese Note ein kräftiger Riegel für ihn.

Wären wirklich taugliche Mittel gewählt: so würde die Menschheit sich ihrem grossen Ziele allmählig annähern; jedes Mitglied derselben würde immer freier werden, und der Gebrauch derjenigen Mittel, deren Zwecke erreicht wären, würde wegfallen. Ein Rad nach dem anderen in der Maschine einer solchen Staatsverfassung würde stille stehen und abgenommen werden, weil dasjenige, in welches es zunächst eingreifen sollte, anfinge, sich durch seine eigene Schwungkraft in Bewegung zu setzen. Sie würde immer einfacher werden. Könnte der Endzweck je völlig erreicht werden, so würde gar keine Staatsverfassung mehr nöthig seyn; die Maschine würde stille stehen, weil kein Gegendruck mehr auf sie wirkte. Das allgemeingeltende Gesetz der Vernunft würde alle zur höchsten Einmüthigkeit der Gesinnungen vereinigen, und kein anderes Gesetz würde mehr über ihre Handlungen zu wachen haben. Keine Norm würde mehr zu bestimmen haben, wie viel von seinem Rechte jeder der Gesellschaft aufopfern sollte, weil keiner mehr fordern würde, als nöthig wäre, und keiner weniger geben würde: kein Richter würde mehr ihre Streitigkeiten zu entscheiden haben, weil sie stets einig seyn würden.

Hier ist es, wo der Verehrer der Menschheit auch nicht einen flüchtigen Blick hinwerfen kann, ohne sein Herz von einem sanften Feuer durchdrungen zu fühlen. Ich darf noch nicht jenen Umriss ausmalen, ich bin noch beim Reiben der Farben. Aber schon hier bitte ich euch, lasst euch doch durch jenen Gemeinspruch: so viele Köpfe, so viel verschiedene Gesinnungen, nicht schrecken. Er widerspricht dem anderen: die Menschheit muss und soll und wird nur Einen Endzweck haben, und die verschiedenen Zwecke, die Verschiedene sich vorsetzen, um ihn zu erreichen, werden sich nicht nur vertragen, sondern auch einander gegenseitig erleichtern und unterstützen — nicht im geringsten. Lasst euch doch diese erquickende Aussicht nicht durch den misgünstigen Gedanken verleiden, dass das doch nie in Erfüllung gehen werde. Freilich, ganz wird es nie in Erfüllung gehen; aber — es ist nicht bloss ein süsser Traum, nicht eine bloss täuschende Hoffnung, der si-

chere Grund beruht auf dem nothwendigen Fortgange der Menschheit — sie soll, sie wird, sie muss diesem Ziele immer näher kommen. Sie hat vor euren Augen an einem Ende einen Durchbruch begonnen; sie hat unter einem harten Kampfe mit dem gegen sie verschworenen Verderben, das an ihr selbst und ausser ihr seine ganzen Kräfte gegen sie aufbot, etwas geleistet, das doch wenigstens besser ist, als eure despotischen Verfassungen, die auf die Herabwürdigung der Menschheit ausgehen. — Doch ich will meinem Gegenstande nicht vorgreifen — nicht ernten, ehe ich gesäet habe.

Keine Staatsverfassung ist unabänderlich, es ist in ihrer Natur, dass sie sich alle ändern. Eine schlechte, die gegen den nothwendigen Endzweck aller Staatsverbindungen streitet, muss abgeändert werden; eine gute, die ihn befördert, ändert sich selbst ab. Die erstere ist ein Feuer in faulen Stoppeln, welches raucht, ohne Licht noch Wärme zu geben; es muss ausgegossen werden. Die letztere ist eine Kerze, die sich durch sich selbst verzehrt, so wie sie leuchtet, und welche verlöschen würde, wenn der Tag anbräche.

Die Clausel im gesellschaftlichen Vertrage: dass er unabänderlich seyn solle; wäre mithin der härteste Widerspruch gegen den Geist der Menschheit. Ich verspreche: an dieser Staatsverfassung nie etwas zu ändern oder ändern zu lassen, heisst: ich verspreche, kein Mensch zu seyn, noch zu dulden, dass, so weit ich reichen kann, irgend einer ein Mensch sey. Ich begnüge mich mit dem Range eines geschickten Thiers. Ich verbinde mich, und verbinde alle auf der Stufe der Cultur, auf die wir hinaufgerückt sind, stehen zu bleiben. So wie der Biber heute ebenso baut, wie seine Vorfahren vor tausend Jahren bauten; so wie die Biene heut ihre Zellen ebenso einrichtet, wie ihr Geschlecht vor Jahrtausenden; so wollen auch wir und unsere Nachkommen nach Jahrtausenden unsere Denkart, unsere theoretischen, politischen, sittlichen Maximen immer so einrichten, wie sie jetzt eingerichtet sind. — Und ein solches Versprechen, wenn es auch gegeben wäre, sollte gültig seyn? — Nein, Mensch, du durftest das nicht versprechen; du hast das Recht nicht, auf deine Menschheit Ver-

zicht zu thun. Dein Versprechen ist rechtswidrig, mithin rechtsunkräftig.

So weit also hätte die Menschheit ihrer selbst vergessen können, dass sie das einzige Vorrecht, welches ihre Thierheit vor anderen Thieren auszeichnet, das Vorrecht der Vervollkommnung ins unendliche, aufgegeben; dass sie unter dem eisernen Joche des Despoten für ewig sogar auf den Willen Verzicht gethan hätte, es zu zerbrechen? — Nein, verlass uns nicht, heiliges Palladium der Menschheit, tröstender Gedanke, dass aus jeder unserer Arbeiten und jedem unserer Leiden unserem Brudergeschlechte eine neue Vollkommenheit und eine neue Wonne entspringt, dass wir für sie arbeiten, und nicht vergebens arbeiten; dass an der Stelle, wo wir jetzt uns abmühen und zertreten werden, und — was schlimmer ist als das — gröblich irren und fehlen, einst ein Geschlecht blühen wird, welches immer darf, was es will, weil es nichts will, als Gutes; — indess wir in höheren Regionen uns unserer Nachkommenschaft freuen, und unter ihren Tugenden jeden Keim ausgewachsen wiederfinden, den wir in sie legten, und ihn für den unsrigen erkennen. Begeistere uns, Aussicht auf diese Zeit, zum Gefühl unserer Würde, und zeige uns dieselbe wenigstens in unseren Anlagen, wenn auch unser gegenwärtiger Zustand ihr widerspricht. Geuss Kühnheit und hohen Enthusiasmus auf unsere Unternehmungen, und würden wir darüber zerknirscht, so erquicke — indess der erste Gedanke: ich that meine Pflicht, uns erhält — erquicke uns der zweite Gedanke: kein Saamenkorn, das ich streute, geht in der sittlichen Welt verloren; ich werde am Tage der Garben die Früchte desselben erblicken, und mir von ihnen unsterbliche Kränze winden.

Jesus und Luther, heilige Schutzgeister der Freiheit, die ihr in den Tagen eurer Erniedrigung mit Riesenkraft in den Fesseln der Menschheit herumbrachet, und sie zerknicktet, wohin ihr grifft, seht herab aus höheren Sphären auf eure Nachkommenschaft, und freut euch der schon aufgegangenen, der schon im Winde wogenden Saat: bald wird der Dritte, der euer Werk vollendete, der die letzte stärkste Fessel der Mensch-

heit zerbrach, ohne dass sie, ohne dass vielleicht er selbst es wusste, zu euch versammelt werden. Wir werden ihm nachweinen; ihr aber werdet ihm fröhlich den ihn erwartenden Platz in eurer Gesellschaft anweisen, und das Zeitalter, das ihn verstehen und darstellen wird, wird euch danken.

Zweites Capitel.

Vorzeichnung des weiteren Ganges dieser Untersuchung.

Wer seine Sätze aus ursprünglichen Grundsätzen der Vernunft durch strenge Folgerungen ableitet, ist ihrer Wahrheit und der Unwahrheit aller Einwendungen dagegen schon im voraus sicher; was neben ihnen nicht bestehen kann, muss falsch seyn, das kann er wissen, ohne es auch nur angehört zu haben. Ist demnach im vorigen Capitel aus dergleichen ursprünglichen Grundsätzen durch richtige Folgerungen erwiesen — ob es geschehen sey, überlasse ich der Entscheidung schärferer Denker — *wenn* aber erwiesen ist, dass das Recht eines Volkes, seine Staatsverfassung zu verändern, ein unveräusserliches, unverlierbares Menschenrecht sey, so sind alle Einwendungen, die man gegen die Unverlierbarkeit dieses Rechts anführt, gewiss erschlichen und gründen sich auf falschen Schein. Die Untersuchung über die Rechtmässigkeit der Revolutionen überhaupt, und mithin jeder einzelnen, wäre, wenn wir der Strenge nach gehen wollten, geschlossen; und jeder, der anderer Meinung wäre, hätte uns entweder einen Fehler in unserer Annahme, oder in unseren Folgerungen nachzuweisen, oder seine Meinung, auch wenn er dem falschen Scheine, auf den sie sich gründet, nicht auf die Spur käme, als falsch und unrichtig aufzugeben. Es ist nicht überflüssig, dies bei jeder schicklichen Gelegenheit zu erinnern und einzuschärfen, damit doch allmählig unser Publicum — ich meine hier nicht bloss das un-

philosophische — sich gewöhne, seine Ueberzeugungen oder Meinungen unter festen haltbaren Grundsätzen zu einem Systeme zu vereinigen, und den Geschmack am Zusammenflicken sehr ungleichartiger Lappen, und am Disputiren durch Consequenzenmacherei verliere. Was aus einem erwiesenen Satze durch richtige Schlüsse folgt, ist wahr, und ihr werdet den entschlossenen Denker durch das gefährliche Aussehen desselben nicht erschrecken; was ihm widerspricht, ist falsch, und muss aufgegeben werden, und wenn die Achse des Erdballs darin zu laufen schiene.

Da diese nothwendige Consequenz aber vor der Hand, und im allgemeinen vielleicht noch auf sehr lange Zeit bloss ein frommer Wunsch ist, so würde man bei der jetzigen Lage der Sachen dem Publicum einen sehr schlimmen Dienst erzeigen, wenn man es nach Feststellung der ersten Grundsätze der Beurtheilung stehen liesse, und die Sorge, sie anzuwenden, und seine übrigen Meinungen damit zu vereinigen, oder nach ihnen zu berichtigen, ihm selbst übertrüge. Wir werden demnach thun, was wir der strengen, schriftstellerischen Schuldigkeit nach nicht thun müssten; wir werden alle möglichen Einwürfe gegen die Unverlierbarkeit dieses Rechts aufsuchen und den falschen Schein derselben aufdecken.

Eine *Widerlegung* müsste aus ursprünglichen Vernunftgrundsätzen geführt werden, da der Beweis aus ihnen geführt worden ist. Sie müsste zeigen, dass Cultur zur Freiheit nicht der einzig-mögliche Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft sey; dass es kein unveräusserliches Menschenrecht sey in dieser Cultur bis ins unendliche fortzuschreiten; und dass Unveränderlichkeit einer Staatsverfassung diesem Fortgange ins unendliche nicht widerspreche.

Da eine solche Widerlegung bisher noch nicht möglich gewesen ist, weil, so viel ich es wenigstens weiss, noch niemand jene Sätze in dieser Verbindung aufgestellt hat, so habe ich mich auf keine einzulassen. Alles, was ich zu thun hatte, war das, dem künftigen Widerleger zu zeigen, was er zu leisten hätte, welches der Widerleger nicht allemal weiss: und ich that es. — Eine andere Widerlegung ist nicht möglich.

Misverständnisse aber sind möglich, nemlich wenn man sagt: das Recht eines Volkes, seine Staatsverfassung zu verändern, muss wohl veräusserlich seyn, denn ***es ist wirklich veräussert worden.*** Ein solcher Einwurf aber entdeckt die völlige Ungeschicklichkeit seines Urhebers zur vorliegenden Beurtheilung, indem er deutlich zeigt, dass er auch nicht einmal wisse, wovon die Rede sey. Hätten wir nemlich behauptet: es sey gegen das Gesetz der Naturnothwendigkeit, dieses Recht zu veräussern, es ***könne*** nicht veräussert werden (die Veräusserung sey ***physisch*** unmöglich): so wäre die Antwort, die uns daraus, dass ***es wirklich geschieht***, zeigt, dass es geschehen ***könne***, entschieden sieghaft; da wir aber jenes gar nicht, sondern bloss so viel behauptet haben: es sey gegen das Gesetz der Sittlichkeit, es ***solle*** nicht geschehen (es sey ***moralisch*** unmöglich): so trifft uns ein Einwurf nicht, der aus einer ganz anderen Welt hergenommen ist. Leider geschieht manches in der wirklichen Welt, was nicht geschehen sollte; aber dadurch, dass es geschieht, wird es nicht recht.

Doch man bleibt dabei: es ist veräussert worden; und wir müssen wohl ganz allmählig und Stück vor Stück diese Behauptung von ihrem falschen Scheine entkleiden, und nicht bloss im Allgemeinen zeigen, dass er falsch seyn müsse.

Eine solche Veräusserung könnte nur ***durch Vertrag*** geschehen seyn; das giebt sogar Herr Rehberg gewissermaassen, und wo er glaubt, dass es keiner merken werde, völlig zu. Sollte jemand noch härter seyn, so bitte ich denselben, sich so lange an den Anfang meines ersten Capitels zu halten, bis ich die allerletzte Sophisterei gegen diesen Satz werde entblösst haben. Das Recht könnte ***an Mitglieder des Staats*** selbst, oder ***an Jemanden ausser dem Staate*** veräussert worden seyn; in dem Staate durch den Vertrag ***Aller mit Allen***, oder durch den Vertrag ***der gemeinen mit den begünstigten Ständen***, ***oder Innungen***, oder mit ***Einem Begünstigten***, dem ***Souverain;*** ausser dem Staate ***an andere Staaten:*** in allen diesen Fällen ***ganz***, oder ***zum Theile.***

In der Untersuchung dieses Einwurfs werden wir folgende zwei Fragen zu beantworten haben; die erste,

welche historisch ist: ist es denn auch wirklich geschehen — lässt sich ein solcher Vertrag nachweisen? — Die zweite, welche aus dem Naturrechte zu beantworten ist: hätte es in *diesem Falle* geschehen sollen, und dürfen? Nach unserer vorhergehenden Erinnerung weiss der Leser schon im voraus, wie die Antworten ausfallen werden, er weiss, dass wir diese Untersuchungen gar nicht anheben, um unsere Grundsätze zu berichtigen, sondern um sie durch Anwendung deutlicher zu machen. Hofft er also etwa in den folgenden Capiteln günstigere Erklärungen für seine vorgefassten Meinungen zu finden, so rathen wir ihm mit aller Aufrichtigkeit, das Buch wegzuwerfen, wenn er es noch nicht weggeworfen hat.

Drittes Capitel.

Ist das Recht, die Staatsverfassung zu ändern, durch den Vertrag Aller mit Allen veräusserlich?

Durch Dämmerung geht der Weg aus der Finsterniss zum Lichte. Ich kann meine Leser keinen anderen Weg führen, als den die Natur führt. Ich habe im vorhergehenden vom Rechte eines Volkes, seine Staatsverfassung zu ändern, gesprochen, und habe den Begriff des Volkes nicht bestimmt. Was ausserdem ein grosser Fehler ist, ist keiner, wenn die Natur der Sache ihn mit sich führt. — So lange die grösste Gesellschaft, die ganze Menschheit, das ganze Geisterreich, wenn wir wollen, bloss auf das Sittengesetz bezogen wird, ist es zu betrachten als ein Individuum. Das Gesetz ist das Gleiche, und auf seinem Gebiete giebt es nur *einen* Willen. Mehrere Individua sind erst da, wo uns jenes Gesetz auf das Feld der Willkür übergehen lässt. Auf diesem Felde herrscht

der Vertrag; ihn schliessen mehrere. Wenn zu Ende dieses Capitels der Begriff des Volkes *noch* unbestimmt ist, dann habe ich Unrecht.

Durch dieses ganze Capitel herrscht die Voraussetzung, dass alle Mitglieder des Staats, als solche, gleich seyen, und dass im Bürgervertrage keiner mehr versprochen habe, als alle ihm versprachen. *Dass* es so sey oder seyn solle, will ich dadurch gar nicht erschleichen. Ich werde in den folgenden Capiteln davon zu reden haben. Im gegenwärtigen untersuche ich bloss, was daraus auf die Abänderlichkeit der Staatsverfassung folgen werde, *wenn* es so sey.

Das Recht, die Staatsverfassung zu verändern, könnte durch den Vertrag Aller mit Allen auf zweierlei Art vergeben seyn; nemlich, dass entweder Alle Allen versprochen hätten, dieselbe überhaupt nie abzuändern; oder dass Alle Allen versprochen hätten, es nicht ohne die Einwilligung eines jeden Einzelnen zu thun.

Von dem ersteren Versprechen ist schon oben in Rücksicht auf seine *Materie* — auf seinen Gegenstand, die Unveränderlichkeit einer Staatsverfassung, gezeigt, dass es schlechterdings unstatthaft sey, weil es geradezu gegen den höchsten Endzweck der Menschheit streitet. In Absicht der *Form* hätten dies Versprechen Alle Allen gethan; es wäre der gemeinsame Wille; das Volk hätte *sich selbst* ein Versprechen gegeben. Wenn es nun späterhin der gemeinsame Wille, der Wille Aller würde, die Verfassung abzuändern, wer hätte denn das Recht, Einspruch dagegen zu thun? — Ein solcher vermeinter Vertrag verstösst gegen die formelle Bedingung alles Vertrags, dass wenigstens zwei moralische Personen dazu gehören. Hier wäre nur eine: das Volk. — Diese Voraussetzung ist mithin in sich unmöglich und widersprechend, und es bleibt bloss die zweite übrig, dass nemlich im Bürgervertrage die Uebereinkunft getroffen worden: die Verfassung solle nicht ohne den gemeinsamen Willen, ohne den Willen Aller, abgeändert werden; Alle hätten Jedem versprochen: sie würden ohne seine besondere Einwilligung nicht abändern.

Es scheint sowohl in der Natur der Sache, als auch in

unseren eigenen, oben festgestellten Grundsätzen zu liegen, dass ein solches Versprechen im Bürgervertrage gegeben worden, und dass es gültig und verbindlich seyn muss. Und es ist wahr, oder auch nicht wahr, je nachdem man es nimmt. Da es aber unsere Art nicht ist, den Leser die Sache nehmen zu lassen, wie er will, so haben wir den angenommenen Satz vor allem ein wenig zu zergliedern. — Ein solches Versprechen nemlich enthält in sich folgende zwei: Alle würden ohne Einwilligung jedes Einzelnen *nichts Altes aufheben*, und: — sie würden keinen der Bürger zwingen, das an seine Stelle gesetzte *Neue* ohne seine eigene Einwilligung *anzunehmen.*

Der zweite Theil des Versprechens, dass keinen ohne seine Einwilligung neue Veranstaltungen verbinden sollen, kann vernünftigerweise durch Vertrag gar nicht gegeben werden; das Gegentheil würde, wie oben erwiesen ist, gegen das erste aller Menschenrechte verstossen. Wer mir durch Vertrag verspricht: kein unveräusserliches Menschenrecht in mir zu kränken, verspricht mir nichts; das durfte er vor allem Vertrage vorher nicht. Der Staat mag es versprochen haben, oder nicht: keine neue Veranstaltung verbindet den Bürger der alten Verfassung ohne seine Einwilligung, und das nicht vermöge Vertrags, sondern vermöge Menschenrechts.

Die Frage über den ersteren Theil des Versprechens scheint auf den ersten Anblick gerade so leicht, und gerade so zu beantworten, und ich sehe voraus, dass die mehresten meiner Leser, welche mit mir denken, eine solche Antwort geben werden. Die Einrichtungen im Staate sind Bedingungen des Bürgervertrags, werden sie sagen; Alle haben gegen Alle sich verbunden, diese Bedingungen zu erfüllen; wenn Einige ohne Einwilligung der Uebrigen sie aufheben, so brechen sie einseitig den Vertrag, und handeln gegen ihre in demselben übernommenen Verbindlichkeiten. Es versteht sich also von selbst, dass keine Einrichtung im Staate ohne die Einwilligung Aller aufgehoben werden könne.

Wenn diese Schlüsse so ganz richtig wären, so liefe unsere Theorie grosse Gefahr, zwar nicht umgestossen zu werden, aber doch den Vorwurf zu verdienen, dass sie im Leben

nicht anwendbar sey. Möchte noch so scharf erwiesen seyn, dass jede Staatsverfassung, vermöge des durch das Sittengesetz geforderten Fortgangs der Cultur von Zeit zu Zeit abgeändert und verbessert werden müsse: — wann würde in der wirklichen Welt je eine solche Verbesserung zu Stande kommen können, wenn jedes Mitglied des Staats in der geringsten Veränderung erst seine Einwilligung geben müsste? Und was würde unser Beweis weiter gewesen seyn, als ein Kunstwerk der Schule, ein Probestück des Vernünftelns? — Aber ehe wir so rasch schliessen, lasst uns nur erst ein wenig tiefer in die Natur des Vertrages eingehen, als es gemeinhin zu geschehen pflegt.

Wenn über natürliche Menschenrechte kein Vertrag stattfindet, wie er denn nicht stattfindet; so bekomme ich durch Vertrag auf jemanden ein Recht, das ich nach dem blossen Vernunftgesetze nicht hatte, und er gegen mich eine Verbindlichkeit, die er nach diesem Gesetze ebensowenig hatte. Was ist es, das ihm diese Verbindlichkeit auflegt? Sein Wille; denn nichts verbindet, wo das Sittengesetz schweigt, als unser eigener Wille. Mein ***Recht*** gründet sich auf seine ***Verbindlichkeit;*** mithin zuletzt auf seinen Willen, auf den diese sich gründet. Hat er den Willen nicht, so bekomme ich das Recht nicht. Ein lügenhaftes Versprechen giebt kein Recht. — Man lasse sich nicht durch die anscheinende Härte dieser Sätze schrecken. Es ***ist*** so, und man darf sagen, wie es ist. Die Moralität, die Heiligkeit der Verträge, wird sich schon unter unseren Folgerungen zu retten wissen.

Ich gebe ein Versprechen dagegen. Ich habe wirklich den Willen, es zu halten, lege mir mithin eine Verbindlichkeit auf, und gebe dem Anderen ein Recht. Er hatte den Willen nicht, und gab mir kein Recht. Hat er mich betrogen? Hat er mich hinterlistigerweise um ein Recht gebracht?

„Ich habe nach dem Naturrechte kein vollkommenes Recht auf die Wahrhaftigkeit des Anderen. Thut er mir ein lügenhaftes Versprechen, so kann ich nicht eher über Verletzung klagen, bis ich durch dasselbe zu einer Leistung verleitet bin,“ sagt der scharfsinnigste und consequenteste Lehrer des Natur-

rechtes, den wir bis jetzt haben *). Das folgende sey ein Commentar, und, wo es Noth thut, eine Berichtigung dieser Sätze.

Als ich ihm mein wahrhaftes Versprechen gab; nahm ich da wohl an, dass er löge, oder nahm ich nicht vielmehr an, er meine es ebenso aufrichtig, als ich? Wenn ich vorausgesetzt hätte, dass er löge, würde ich ihm dann wohl ehrlicherweise versprochen haben, — würde ich dann den Willen gehabt haben, mein Versprechen zu halten? Mein Wille war also bedingt. Das *Recht*, das ich ihm durch meinen *Willen* gebe, ist bedingt. Log er, so erhielt er kein Recht, weil ich keines erhielt. — Es ist *gar kein Vertrag geschlossen*, denn es ist *kein Recht ertheilt*, und *keine Verbindlichkeit übernommen.*

Du sagst mir: wenn auch Er log, so will doch Ich kein Lügner seyn; seine Treulosigkeit soll Meine Treue nicht aufheben; ich will ihm redlich halten, was ich versprach: — und du thust wohl daran; nur musst du die Begriffe nicht vermengen; du musst nicht aus den Grenzen des Naturrechtes in die der Moral übergehen. — Du bezahlst ihm dann keine Schuld; du warst ihm nichts schuldig: du schenkst ihm etwas. Du hältst dein Versprechen nicht auf Anforderung seines Rechtes an dich; er hatte keins: sondern auf Aufforderung deiner Selbstachtung. Es ist dir nicht darum, *ihm* nicht, — es ist dir darum, *dir* selbst nicht verächtlich zu werden.

Wahrhaftigkeit ist also die ausschliessende Bedingung je des Vertrages. Wenn Einer von Beiden nicht Wort halten will; noch mehr, wenn Beide es nicht wollen, ist gar kein Vertrag geschlossen.

Beide meinen es in der Stunde des Versprechens aufrichtig. Es ist ein Vertrag zwischen ihnen. Sie gehen hin, und Einer von Beiden, oder Beide, bedenken sich eines anderen und nehmen in ihrem Herzen ihren Willen zurück. Der Vertrag ist aufgehoben; die Versprechen sind ungeschehen gemacht; denn Recht und Verbindlichkeit sind aufgehoben.

---

*) Herr Schmalz in seinem *reinen Naturrechte;* der mir es verzeihe, dass ich ihm hier meine Achtung bezeuge. Dass ich nicht aus seinen Grundsätzen, sondern aus den meinigen folgere, wird jeder Kenner schon sehen.

Bis jetzt verbleibt die ganze Sache auf dem Gebiete des inneren Richterstuhles. Jeder weiss, wie er selbst es meine; aber keiner weiss, wie der andere es meint. — Ob wirklich ein Vertrag *da ist*, oder *nicht*, weiss kein Wesen, als dasjenige, in welchem für beide der gemeinschaftliche innere Richterstuhl ist, die executive Macht des Sittengesetzes, Gott.

Jetzt leistet der eine, was er versprochen hat, und nun geht die Sache in die Welt der Erscheinungen über. — Was folgt hieraus, und was folgt nicht hieraus? — Er macht ohne Zweifel durch seine Handlung klar und sichtbar, dass er es ehrlich gemeint, und von dem anderen geglaubt hat, er meine es gleichfalls ehrlich; dass er wirklich im Vertrage mit dem anderen zu stehen, — dass er ihm ein Recht auf sich gegeben, und eins auf ihn erhalten zu haben *glaubt*. — Aber *erhält* er etwa durch diese seine Handlung dieses Recht auf den anderen, oder *bestärkt* er es auch nur, wenn er es vorher nicht hatte, oder nur halb hatte? Wie wäre das möglich? Ist sein Wille, dass der Andere leisten solle, nicht verbindend für den anderen, so lange dieser noch an der Wirklichkeit desselben zweifeln konnte, so wird er es dadurch gar nicht mehr, dass seine Wirklichkeit in der Welt der Erscheinungen sich bestätigt. Das eine wie das andere Mal ist es doch nur sein Wille; und ein fremder Wille verbindet nie. — Oder um jede mögliche Ausflucht abzuschneiden, — bekommt er etwa durch das äusserliche Zeichen seiner Wahrhaftigkeit ein vollkommenes Recht auf die Wahrhaftigkeit des anderen, d. i. verbindet er etwa durch seine Leistung den anderen, *wirklich zu wollen*, was er versprochen hat, und durch diesen *seinen eigenen Willen* sich zu verbinden? Wenn ich auf die Wahrhaftigkeit des anderen nie ein vollkommenes Recht habe, wie kann ich es denn durch meine eigene Wahrhaftigkeit bekommen? Verbindet meine Moralität den anderen zu der gleichen Moralität? Ich bin nicht Executor des Sittengesetzes überhaupt: das ist Gott. Dieser hat die Lügenhaftigkeit zu strafen: ich bin nur Executor meiner durch das Sittengesetz mir verstatteten Rechte, und unter diese Rechte gehört die Aufsicht über die Herzensreinigkeit anderer nicht.

Also selbst durch die Leistung von meiner Seite bekomme ich kein Recht auf die Leistung des anderen, wenn nicht sein freier Wille, dessen Richtung ich nicht kenne, mir dieses Recht gegeben hat und fortgiebt. — Aber ich werde ja durch die Wortbrüchigkeit des anderen um diese meine Leistung verkürzt. Wie kann nach solchen Grundsätzen noch irgend jemand einen Vertrag zu machen wagen? — Man gehe mit Anwendung derselben nur noch einen Schritt weiter, und alles ist klar, und die Schwierigkeit befriedigend gelöst.

Ich habe geleistet, in der Meinung, der andere habe ein Recht auf meine Leistung; sie sey nicht *mein*, sie sey *sein*; meine Kräfte, die ich dabei verwandte, die Früchte dieser Kraftanwendung seyen ein Eigenthum des anderen. Ich habe mich darin geirrt: sie waren *mein*, da der andere kein Recht auf mich hatte, weil er mir keins auf sich gab. Vor den Augen des obersten Richters aller Moralität waren sie mein; kein endlicher Geist konnte wissen, wessen sie seyen. Der andere leistet nicht, und nun wird, was vorher nur dem obersten Richter bekannt war, auch in der Welt der Erscheinungen klar. Durch seine Unterlassung *wird* nicht etwa meine Leistung *wieder* mein; sie war es vom Anfange an: es wird nur bekannt, dass sie mein ist. Ich behalte mein Eigenthum — das Product meiner Leistung ist mein. — Auch das von meiner Kraftanwendung, was auf reinen Verlust verloren ist, ist mein Eigenthum. Dass es verloren ist, geht mich nichts an; es sollte nicht verloren seyn. In den Kräften des anderen ist es zu finden; auf sie habe ich meine Anweisung. Ich kann ihn zum völligen Schadenersatz zwingen. Nun habe ich doch durch die Wortbrüchigkeit des anderen nichts verloren, Er nichts gewonnen. Wir sind beide in den Zustand, der vor unserer Verabredung herging, zurückversetzt; alles ist ungeschehen gemacht, und so sollte es seyn, denn es war kein Vertrag zwischen uns.

Nur durch die vollendete Leistung an seinem Theile nimmt der andere meine Leistung in sein Eigenthum auf. Sie *war* sein, kraft meines freien Willens; dass sie es aber sey, wusste niemand, als der Herzenskündiger, welcher wusste, dass er

leisten würde. Durch seine Leistung beweiset er auch in der Welt der Erscheinungen, dass sie es sey. — Vor dem unsichtbaren Richterstuhle ist der Vertrag geschlossen, sobald der wahrhafte Wille Beider zur versprochenen Leistung da ist; in die Welt der Erscheinungen tritt er nicht eher ein, bis beide Leistungen völlig vollzogen sind. Der Augenblick, der ihn hier einführt, vernichtet ihn.

Lasst uns dies auf eine fortdauernde Verbindung zu gegenseitigen Leistungen, wie der Bürgervertrag eine ist, anwenden! — Alle haben Allen ein Recht auf sich gegeben, und dagegen ein Recht auf sie übernommen, wenigstens ist das vorauszusetzen, weil anzunehmen ist, sie seyen ehrliche Leute. Dass sie es waren, haben sie in der Welt der Erscheinungen gezeigt; sie haben Alle, jeder an seinem Theile, geleistet, durch Handeln, durch Unterlassen, durch Unterwerfung unter die gesetzmässige Busse, wenn sie unterliessen, wo sie handeln, oder handelten, wo sie unterlassen sollten. So lange keiner durch Worte oder Handlungen einen veränderten Willen zeigt, ist anzunehmen, er sey im Vertrage.

Jetzt ändert einer seinen Willen, und von diesem Augenblick an ist er vor dem unsichtbaren Richterstuhle nicht mehr im Vertrage; er hat kein Recht mehr auf den Staat, der Staat keins mehr auf ihn. Er zeigt seinen veränderten Willen entweder durch eine offene Erklärung, oder dadurch, dass er die vertragsmässige Hülfe unterlässt, und sich der im Falle der Unterlassung gesetzmässigen Abbüssung nicht unterwirft. *) Wie verhält er sich nunmehr zum Staate, und dieser sich zu ihm? Haben beide Theile noch gegenseitige Rechte und Pflichten, und welche?

Offenbar sind sie gegen einander in den blossen Naturstand zurückgesetzt; ihr ihnen noch jetzt gemeinschaftliches

*) Nur soviel in der Note! — Wenn das angehe, werde jeder, der gestraft werden solle, aus der Verbindung treten, und so werde die Bestrafung gänzlich unmöglich werden: dürfte man hier sagen, und ich antworte folgerecht: das mag jeder, wenn er will, und der Staat kann ihn dann ohne die höchste Ungerechtigkeit nicht strafen. Vernünftigerweise kann sich niemand der Strafe unterwerfen, als um ferner im Staate bleiben zu dürfen. — Was hieraus auf die Todesstrafe folge? O! um zu zeigen, dass jede To-

Gesetz ist das Sittengesetz. Was nach diesem Gesetze, im Falle der unterlassenen Leistung, nachdem der eine Theil geleistet hat, Rechtens sey, haben wir oben gesehen: Zurücknahme des Products der Leistung und Schadenersatz.

Aber tritt denn dieser Fall auch wirklich hier ein? Wenn in einer bürgerlichen Gesellschaft Alle gleiche Rechte und gleiche Pflichten haben — und nur davon ist im gegenwärtigen Capitel die Rede — und jeder — im Unterlassungsfalle durch Abbüssung — treulich leistet, was er nach Zeit, Ort und Umständen leisten soll, so sehe ich nicht ein, wie sie je in Abrechnung kommen können. — Bis diesen Augenblick habt ihr mir geleistet, was ihr schuldig waret; ich euch. Von diesem Augenblicke leistet ihr nicht mehr, und ich nicht. Gleich gegen Gleich geht auf; wir sind quitt. — Es kann seyn, wenn ihr grosse Rechner *des Nützlichen* seyd, dass ich bei euch in dieser Rücksicht sehr in Rest bin. Aber wir reden jetzt nicht davon; wir reden vom *Rechte*. Wenn *ich* in die Lage gekommen wäre, weit mehr für euern Nutzen thun zu müssen, als ihr für den meinigen thun konntet, so war es meine Schuldigkeit, es zu thun; es war *euer Recht*: ich darf keine Restitutionsklage anstellen; denn was ich für euch that, war laut des Vertrages nie mein, es war euer Eigenthum. Was ihr für mich thatet, dürftet ihr zurückfordern? — es ist rechtlich mein Eigenthum.

Diese letztere Bemerkung deckt denn völlig den falschen Schein aller Sophistereien auf, die man gegen das Recht des Bürgers, seine Constitution zu ändern, aus dem langen Capitel der grossen Wohlthaten ableitet, die er ihr zu verdanken haben soll. Sie alle reden von Dankbarkeit, von Billigkeit; sie alle rechnen auf milde Spenden: davon ist in einer solchen

desstrafe auf bürgerliche Vergehungen Mord sey, bedarf es dieser Umwege nicht.

Beleidigt der Bürger an der Gesellschaft unveräusserliche Menschenrechte (nicht blosse Vertragsrechte), so ist er nicht mehr *Bürger*, er ist *Feind;* und die Gesellschaft lässt ihn nicht *büssen*; sie *rächt* sich an ihm, d. h. sie behandelt ihn nach dem Gesetze, das er aufstellte.

Beurtheilung nicht die Rede; die Rede ist vom strengen Rechte und von Schuldforderungen. Lasst uns nur erst diese Rechnung ins reine bringen; dann werden wir ja sehen, was wir zu verschenken übrig behalten. — So ermahnt uns einer von ihnen, nachdem er seine Klagen über die nichtsbedeutenden Predigten und stumpfen, witzigen Einfälle der Declamatoren, welche Moral und Politik verwechseln, kaum beschlossen hat, die Cultur, die wir doch bloss unserer guten Mutter verdankten, doch nicht zu ihrer eigenen Zerfleischung anzuwenden: aber — lassen wir die Kinder mit ihrer Mutter spielen, und reden als Männer von der Sache!

Welches wären denn die Leistungen, auf welche der Staat eine Restitutionsklage gegen uns anstellen könnte? Unser ganzes Eigenthum, sagen Einige, das hat er euch verliehen, unter der Bedingung, dass ihr seine Mitglieder seyn solltet; — wenigstens das Grundeigenthum, sagen Andere: denn der Grund gehört sein: und diese sind wahrhaftig um nichts grossmüthiger. Indess die Einen uns nackend ausziehen, verweisen die Anderen uns in die Luft; denn Erde und Meer sind ja bereits occupirt, und sogar das noch unentdeckte durch den Papst, vermöge göttlichen Rechtes, verschenkt. Sollte es mit diesen Drohungen völliger Ernst seyn, so müssten wir uns freilich die Lust vergehen lassen, je aus der bürgerlichen Gesellschaft zu treten. Eine Untersuchung über den Rechtsgrund des Eigenthums überhaupt, und des Grundeigenthums besonders, wird die Sache klar machen.

Ursprünglich sind wir selbst unser Eigenthum. Niemand ist unser Herr, und niemand kann es werden. Wir tragen unseren, unter göttlichem Insiegel gegebenen Freibrief tief in unserer Brust. Er selbst hat uns freigelassen und gesagt: sey von nun an Niemandes Sklave. Welches Wesen dürfte uns sich zueignen?

Wir sind *unser* Eigenthum: sage ich, und nehme dadurch etwas Zweifaches in uns an: einen Eigenthümer und ein Eigenthum. Das reine Ich in uns, die Vernunft, ist Herr unserer Sinnlichkeit, aller unserer geistigen und körperlichen Kräfte; sie darf sie als Mittel zu jedem beliebigen Zwecke gebrauchen.

Um uns herum sind Dinge, die nicht ihr eigenes Eigenthum sind; denn sie sind nicht frei: ursprünglich aber auch nicht das unsere; denn sie gehören nicht unmittelbar zu unserem sinnlichen Ich.

Wir haben das Recht, unsere eigenen sinnlichen Kräfte zu jedem beliebigen Zwecke zu gebrauchen, den das Vernunftgesetz nicht verbietet. Das Vernunftgesetz verbietet nicht, durch unsere Kräfte jene Dinge, die nicht ihr eigenes Eigenthum sind, als Mittel für unsere Zwecke zu gebrauchen, noch, sie geschickt zu machen, es zu seyn. Wir haben also das Recht, unsere Kräfte auf diese Dinge zu verwenden.

Haben wir Dingen diese Form eines Mittels für unsere Zwecke gegeben, so kann kein anderes Wesen sie gebrauchen, ohne entweder die Wirkung unserer Kräfte, mithin unsere Kräfte selbst, die doch ursprünglich unser Eigenthum sind, für sich zu verwenden; oder ohne diese Form zu zerstören, d. i. unsere Kräfte in ihrer freien Wirkung aufzuhalten — (denn dass das unmittelbare Wirken unserer Kräfte vorüber ist, thut nichts zur Sache; so lange die Wirkung dauert, dauert unser Wirken): — das aber darf kein vernünftiges Wesen; denn das Sittengesetz verbietet ihm, die freie Wirkung irgend eines freien Wesens zu stören, und diesem Verbote entspricht in uns ein Recht, eine solche Störung zu verhindern. — Wir haben also das Recht, jeden anderen von dem Gebrauche einer Sache auszuschliessen, die wir durch unsere Kräfte gebildet haben, der wir unsere Form gaben. Und dieses Recht heisst bei Sachen ***das Eigenthum.***

Diese Bildung der Dinge durch eigene Kraft (Formation) ist der wahre Rechtsgrund des Eigenthums; aber auch der einzige naturrechtliche *). Herr Rehberg hätte also weniger naiv finden können, dass in Schlözers Staatsanzeigen gesagt wird: wer nicht arbeite, solle auch nicht essen. — Wer nicht arbeitet, darf wohl essen, wenn ich ihm etwas zu essen schenken will: aber er hat keinen rechtskräftigen Anspruch aufs Essen.

*) Das, was Herr Schmalz Accession nennt, gründet sich zuletzt auf Formation.

Er darf keines Anderen Kräfte für sich verwenden; ist keiner so gut, es freiwillig für ihn zu thun, so wird er seine eigenen Kräfte anwenden müssen, um sich etwas aufzusuchen oder zuzubereiten, oder Hungers sterben, und das von Rechts wegen.

Aber der Mensch könne doch nichts Neues hervorbringen, nichts erschaffen, bemerkt Herr Rehberg; die Materie, der er seine Form gebe, müsse doch vorher vorhanden gewesen seyn; wenn er also gleich einen rechtsgegründeten Anspruch auf die Form derselben darthun könne, so sey es doch nie möglich, ein Eigenthum auf die Materie zu beweisen. — Es hat uns aufrichtig leid gethan, dass Herr R. aus der einzigen Bemerkung in seinem ganzen Buche, welche scharfsinnig war, und zu belehrenden Erörterungen führen konnte, eine falsche Folgerung zog. Er wendet nemlich diese Bemerkung auf das Grundeigenthum an; und da nach ihr nach natürlichem Rechte niemand Eigenthümer des Bodens seyn könne, so müsse er dieses Recht vom Staate haben, meint er.

Herr R. hat aus seinem Grundsatze lange nicht genug gefolgert. Nicht nur der Boden ist Materie, die wir nicht her vorbringen; allem, was je unser Eigenthum werden kann, liegt solche Materie, die ganz ohne unser Zuthun vorhanden ist, zu Grunde. — Das Kleid, das ich trage, war freilich ein rechtmässiges Eigenthum des Schneiders, der es verfertiget hatte, das er durch Vertrag auf mich übertrug; das Tuch dazu war Eigenthum des Webers, ehe es an den Schneider kam; die Wolle, aus der es verfertiget wurde, Eigenthum des Heerdenbesitzers; dem wurde' die Heerde durch seine angeerbten oder durch Vertrag erworbenen Schaafe zugeboren; das erste Schaaf wurde Eigenthum dessen, der es zähmte und ernährte: aber woher doch dieses erste Schaaf selbst? Es war ohne sein Zuthun organisirte Materie. Uebertrug der Staat diese an den ersten Besitzer, so besitze ich ohne Zweifel auch mein Kleid bloss durch die Vergünstigung des Staates. Trete ich aus der Verbindung, so lässt er es mir ausziehen.

Aber, vor allen Dingen, wie kommt denn der Staat zu einem Rechte, das keiner von den einzelnen Mitgliedern hat, aus denen er besteht? Keiner hat ein Eigenthumsrecht an die

Materie, wie ihr sagt; wenn aber alle ihre Rechte vereinigen, soll ein solches Recht daraus werden? Setzt ihr aus mehreren gleichartigen Theilen ein Ganzes zusammen, das von anderer Art ist, als die Theile? Meint ihr, wenn jeder Rum in die Schale giesse, werde Punsch daraus werden? — Das ist unlogisch.

Es ist an sich völlig richtig, dass sich nicht nur kein Eigenthumsrecht auf die Materie, *als solche,* sondern dass sich auch das Widersprechende eines solchen Rechtes handgreiflich darthun lässt. Ein solches Recht widerspricht dem Begriffe der *rohen Materie im naturrechtlichen Sinne.* Ist nemlich keine andere Art der Zueignung möglich, als durch Formation, so ist nothwendig alles, was noch nicht formirt, was roh ist, noch nicht zugeeignet, niemandes Eigenthum. Auf die rohe Materie haben wir das *Zueignungsrecht*, auf die durch uns modificirte das *Eigenthumsrecht.* Das erstere bezeichnet die moralische Möglichkeit; das zweite die moralische und physische Wirklichkeit. Könnt ihr uns die Materie nicht nehmen, ohne die Form mitzunehmen, und dürft ihr diese Form uns nicht nehmen, so wollen wir uns über das Eigenthum der Materie, von der Form abgesondert *gedacht,* nicht mit euch streiten; wenn ihr sie nur nicht *wirklich* absondern könnet. Wenn sie nicht unser Eigenthum ist, so ist sie auch nicht das eure; und da ihr uns die Form lassen müsst, so werdet ihr uns die Materie wohl auch lassen müssen. — Man kann, wenn auch nicht streng philosophisch, doch bildlich richtig sagen: Gott sey der Eigenthümer der rohen Materie; wir seyen von ihm damit belehnt, jeder mit der ganzen Materie, die da ist; das Freiheitsgesetz in unserer Brust sey sein Belehnungsbrief; und bei unserer Formation übertrage er uns den wirklichen Besitz. Man hätte also immer jenen alten Gedanken weniger trivial finden können; nur muss man freilich diese Belehnung nicht von Adam, oder von den drei Söhnen Noahs auf uns forterben lassen. Geerbt haben wir sie nicht; jeder hat sie unmittelbar zugleich mit dem Geschenke der moralischen Freiheit erhalten.

Und sollte es denn anders seyn? Wenn die rohe Materie, als solche, irgend jemandes Eigenthum seyn könnte, wie soll

ten wir denn je zu einem Eigenthum kommen? Was sollten wir uns denn zueignen? Einen Beweis des Eigenthumsrechtes auf die Materie suchen, heisst alles Eigenthum überhaupt aufheben wollen.

Jeder Mensch, — um diese Sätze auf das Grundeigenthum anzuwenden, — hat ursprünglich ein Zueignungsrecht auf den ganzen Erdboden: dass keiner dieses Recht in seiner völligen Ausdehnung geltend mache, dagegen ist schon, theils durch eines jeden eigene Schwäche, theils dadurch, dass jedes Individuum das gleiche Recht hat, gesorgt, — wo ein Anderer schon occupirt hat, ist für ihn nichts mehr zu occupiren. Dass alle Menschen auf einen gleichen Theil Landes rechtlichen Anspruch haben, und dass der Erdboden zu gleichen Portionen unter sie zu vertheilen sey, wie einige französische Schriftsteller behaupten, würde nur dann folgen, wenn jeder nicht bloss das ***Zueignungs-***, sondern das wirkliche ***Eigenthumsrecht*** auf den Erdboden hätte. Da er aber erst durch Zueignung vermittelst seiner Arbeit etwas zu seinem Eigenthume macht, so ist klar, dass der, welcher mehr arbeitet, auch mehr besitzen darf, und dass der, welcher nicht arbeitet, rechtlich gar nichts besitzt. — Stellt euch einen Haufen Menschen vor, die mit Ackergeräth und Zugvieh auf einer wüsten, unangebauten Insel ankommen. Jeder setzt seinen Pflug in die Erde, wo er will; wo der seinige steht, kann kein anderer stehen. Jeder ackert um, was er kann, und wer am Abend das grösste Stück urbar gemacht haben wird, wird das grösste Stück rechtlich besitzen. — Jetzt ist die ganze Insel umgeackert. Wer den Tag verschlafen hat, wird nichts besitzen, und das von Rechts wegen.

Herr R. indem er die Frage aufwirft *): woher sich das Recht ***schreibe*** **), die Gegenstände, die uns nicht gehören, zu bearbeiten? — eine Frage, die ich oben beantwortet habe, und die auch schon vorher, z. B. in Hrn. Schmalzs Naturrechte ***),

---

*) S. 13. seines oben angeführten Buches.

**) Man hört doch, womit die Leute umgehen!

***) Ein Buch, welches Herr R. entweder lesen musste, ehe er das seinige schrieb, oder es widerlegen musste, wenn er es gelesen hatte.

gründlich beantwortet war — schiebt ein accentuirtes „ausschliesslich“ ein, welches entscheiden soll, und welches die Wagschale auch nicht um eines Haares Breite neigt. Wenn ich ein Stück rohe Materie unmittelbar in den Händen habe, so ist der andere ja wohl ausgeschlossen; denn er kann es nicht bearbeiten, ohne mir es zu entreissen, und das darf er nicht. Hätte er, indem ich es vom Boden aufnehmen wollte, geschwinder zugegriffen, so wäre es in seinen Händen, und *ich* wäre ausgeschlossen. Als es noch auf dem Boden lag, hatten wir beide gleiches Recht darauf; jetzt habe ich das ausschliessende, oder, wie Herr R. das ausdrücken würde, das *ausschliessliche* *) Recht, es zu bearbeiten. Ich halte es unmittelbar in meinen Händen.

Doch er redet auch nicht von solchen Dingen, die man unmittelbar in den Händen haben kann, ohnerachtet er im allgemeinen von Gegenständen redet, diese scheinen seiner Gründlichkeit entgangen zu seyn: sein Beispiel ist von Grund und Boden hergenommen. „Wenn ich einen Acker besäen will, ein anderer aber, der keinen tauglichen Acker zur Hand hat, oder eben diesen vorzieht, will ihn auch bearbeiten: woher sollen die Entscheidungsgründe genommen werden?“ fragt er. — Wenn das Stück Land, worüber die Frage entsteht, nur wirklich *ein Acker* ist (oder steht dies Wort nur darum hier, um die anderen, welche müde sind, abzulösen?), so ist die Entscheidung leicht, und man dürfte sagen: wer so frage, sey keiner Antwort werth. Ein Acker ist umgeackert; es muss ihn jemand umgeackert haben; dieser Jemand ist nach dem Naturrechte Eigenthümer, und es wolle doch kein Anderer sich die vergebliche und widerrechtliche Mühe machen, ihn noch einmal zu bearbeiten. Jeder Acker hat einen Eigenthümer, so gewiss er das ist; denn er ist nicht mehr rohe Materie, sondern hat eine Form. Herr R. will den bewussten Acker gar

---

*) *Ausschliesslich*, soviel als *ausschliessbar*; als ob der Bearbeiter ausgeschlossen zu *werden*, und nicht vielmehr alle Anderen selbst auszuschliessen forderte. — Jedem anderen Schriftsteller so etwas aufzurücken, wäre unanständige Sylbenstecherei; dem, der gegen andere sich Seines Tones bedient, geschieht recht daran. *Metiri — quemque suo modulo ac pede verum est.*

schon *besäen* — (wenn nicht dieses Alles, und vielleicht sein ganzes Buch, bloss um der beliebten *copia dicendi* willen da steht): mithin muss er wirklich frisch umgeackert seyn. Das, sollte ich meinen, wäre Grund genug, um jeden Anderen von der Bearbeitung desselben auszuschliessen. — Doch wir wollen uns nicht durch einen Advocatenkniff der Ungeschicklichkeit unseres Gegners bedienen: wir wollen untersuchen, um zu belehren. — Wenn auch der Acker nicht frisch umgeackert wäre, wenn er es auch seit einer Reihe von Jahren nicht wäre, so bleibt der erste Bearbeiter, oder seine Stellvertreter, doch immer rechtmässiger Eigenthümer, so lange noch die geringste Wirkung der ersten Bearbeitung im Boden ist — und wann könnte die je verschwinden? Ist die äussere Spur derselben verschwunden, so ist freilich der, der sich seiner bemächtiget, ohne von der ehemaligen Bearbeitung zu wissen, ein redlicher Besitzer, aber kein rechtlicher. Auf den Einspruch des wahren Eigenthümers muss er seine Bearbeitung unterlassen.

Die folgende Frage Herrn Rs. lässt eine richtigere Deutung zu, und wir wollen diese annehmen, so verdächtig auch die Frage durch ihre Nachbarschaft mit der ersteren wird. „Womit will ich, fragt er, aus der blossen Vernunft beweisen, dass dieser Boden, auf dem Beide stehen, einem eher, als dem anderen gehöre?“ Wir wollen annehmen, Boden heisse hier, was es heissen muss, wenn wir uns auf die Frage einlassen sollen: kein urbares, sondern ein rohes, noch nie bearbeitetes Stück Land; und dann verdient die Frage eine Antwort. — Welches ist denn dieser Boden, von dem er redet? Dieser eine und ebenderselbe Boden, auf welchem Beide stehen sollen? Wo begrenzt er ihn denn? Wo schneidet er ihn denn von anderem Boden ab, der nicht mehr derselbe Boden ist, auf dem Beide stehen? Hat ihm nicht etwa seine Phantasie hier den Streich gespielt, ihm ganz in aller Stille Umzäunungen, Gräben, Raine, Grenzsteine unterzuschieben? Das etwas kann nicht da seyn, sonst ist der Boden schon occupirt, und gehört entweder dem Einen, oder dem Anderen, oder Keinem von Beiden, sondern einem Dritten ausschliessend. Verzeihung also wegen *des Bodens:* reden wir lieber *vom Platze!* — Auf einem

und ebendemselben Platze können Beide nicht stehen; das ist gegen das Gesetz der Undurchdringlichkeit der Materie. Von dem Platze, auf dem der Eine steht, ist der Andere ausgeschlossen; er kann nicht da stehen, ohne Jenen wegzustossen, und das darf er nicht. Jeder ist rechtmässiger und ausschliessender Eigenthümer des Platzes, auf welchem er steht, wenn dieser Platz nicht schon vorher einen Eigenthümer hatte. Er ward es dadurch, dass er sich darauf stellte. Weiter aber, als er es mit seinem Körper bedecken kann, geht sein Eigenthum auch nicht. — Jetzt zieht der Eine eine Furche. Diese Furche ist sein; sie ist das Product seiner Arbeit. Die Furche zu ziehen, war er vermöge seiner vernünftigen Natur berechtigt. — Er könne sein Eigenthum an den Erdschollen nicht beweisen: sagt ihr. — Das kümmert ihn wenig. Wenigstens ist die Furche, zu der er jetzt die Erdschollen umgestaltet hat, sein: nehmt ihm doch die Erdschollen, aber lasst ihm die Furche! — Sein Nachbar zieht hart neben der seinigen auch eine Furche. Das darf er wohl thun, aber wo der erstere gezogen hat, kann er nicht ziehen, ohne die Furche desselben zu zerstören, und das darf er nicht. — So lässt sich demnach die Frage, warum auf nicht occupirtem Boden der Platz, auf dem jemand steht, und die Furche, die er gezogen hat, ihm, und nicht demjenigen, der nicht darauf steht, und der sie nicht gezogen hat, gehöre, befriedigend beantworten, und wir haben in diesem Augenblicke eine von Herrn Rs. Unmöglichkeiten wirklich gemacht.

Ueberhaupt — der rechtmässige Eigenthümer der *letzten* Form ist Eigenthümer des Dinges. — Ich gebe ein Stück Gold, welches ich rechtmässig, sey es durch eigene Bearbeitung oder durch Vertrag, besitze, an den Goldschmied, mit dem Auftrage, mir einen Becher daraus zu machen. Ich habe ihm einen gewissen Lohn dafür versprochen; zwischen uns scheint ein Vertrag zu seyn. Er bringt den Becher, und ich gebe ihm seinen Lohn nicht. Es war kein Vertrag zwischen uns: seine Arbeit war sein, und bleibt sein. — Aber das Gold ist ja mein? — Mag ich es zurücknehmen, wenn ich kann, ohne den Becher mitzunehmen, oder ihn zu zerstören. Will er mich für meinen Verlust entschädigen, so ist das recht und gut; aber einen

rechtlichen Anspruch auf seinen Becher habe ich nicht. Er ist *rechtmässiger* Besitzer der letzten Form; denn er hat meinem Golde mit meiner Bewilligung Seine Form gegeben. Wäre er unrechtmässiger Besitzer derselben, — hätte er ohne meine Einwilligung mein Gold zum Becher gemacht, so müsste er, mit oder ohne seine Form, mir das Gold zurückgeben.

Aus diesem Allen erhellet, dass nicht der Staat, sondern die vernünftige Natur des Menschen an sich die Quelle des Eigenthumsrechtes sey, und dass wir allerdings nach dem blossen Naturrechte etwas besitzen, und alle Anderen rechtlich vom Besitze desselben ausschliessen können.

Aber was kann uns, die wir im Staate geboren sind, dieses helfen? sagt man. Wir hätten, es sey zugegeben, nach dem blossen Naturrechte uns ein Eigenthum erwerben, und es so gänzlich unabhängig vom Staate machen können. Aber wir haben nun einmal das unsere nicht so erworben; wir verdanken es den Anordnungen des Staates, und werden es ihm, wenn wir aus der Verbindung mit ihm treten, wohl zurückgeben müssen. — Wir werden sehen, ob diese Befürchtung gegründet sey.

Wir wurden freilich arm, nackend und hülflos geboren. Was der Staat zur Entwickelung unserer Kräfte gethan haben will, seine Behauptung, dass wir noch diesen Augenblick eben so arm, nackend und hülflos seyn würden, wenn er nichts gethan hätte — darüber hernach! Jetzt sey mir ein Sprung über die Jahre der unbeholfenen Thierheit hinweg verstattet; unsere Kräfte sollen entwickelt seyn, wir sollen uns selbst helfen können: die Verdienste des Staates um diese Entwickelung werde ich hernach schon anzuerkennen wissen, wenn sie sich aufzeigen lassen. — Unsere Kräfte sind also entwickelt; wir wollen uns etwas zueignen, richten unsere Augen rund um uns herum, und alles hat seinen Eigenthümer, ausser Luft und Licht; aus dem einfachen Grunde, weil sie keiner fremden Form empfänglich sind. Wir dürften die Erde umwandern, ohne etwas zu finden, worauf wir unser Zueignungsrecht, das auf alle rohe Materie sich erstreckt, geltend machen könnten. Es giebt fast keine rohe Materie mehr. — Wollen wir etwa dem Staate dar-

über Vorwürfe machen, als ob er schon alles weggenommen, und uns nichts übrig gelassen habe? Nein, dadurch würden wir eine grosse Ungeschicklichkeit verrathen, und zeigen, dass wir von der Sache nichts verstehen. Der Staat ist es nicht, der alles schon in Besitz genommen hat: die Einzelnen sind es. Wollen wir mit diesen rechten, dass sie nicht auf uns gewartet, — dass sie nicht auf uns gerechnet haben, ehe wir da waren? Wollen wir ein Recht in der Welt der Erscheinungen fordern, ehe wir erschienen? Dass alle Plätze schon besetzt sind, ist freilich schlimm für uns; aber warum wurden wir auch nicht eher geboren? Jemanden von seinem Platze herabstossen, weil wir eines bedürfen, dürfen wir einmal nicht. Wir mögen also sehen, wie wir zu recht kommen. Das ist unsere Sorge.

Hier nun, meint man, tritt der Staat ins Mitttel. Er setzt uns vorläufig in die Mitherrschaft über das Eigenthum unserer Eltern, wenn sie eins haben, und nach ihrem Tode zu Erben desselben ein. — Das wäre grossmüthig vom Staate, einem Uebel abzuhelfen, das er, wie wir eben zugestanden, nicht verursacht hat. Aber man erlaube mir nur vorläufig zur Erweckung der Aufmerksamkeit zu fragen: woher hat denn der Staat das Recht, mir erst die Mitherrschaft, und dann die völlige Herrschaft über ein fremdes Eigenthum zu schenken? Können Alle ein Recht haben, das kein Einzelner hat? Habe ich nicht schon gesagt, dass kein Punsch entstanden seyn könne, wenn jeder nur Rum in die Schale gegossen habe?

Wie es mit der Mitherrschaft der Kinder über das Eigenthum ihrer Eltern nach Grundsätzen des Naturrechts beschaffen sey, werden wir sehen, wo von der Cultur die Rede seyn wird. Jetzt vom Erbe! — Nach dem Naturrechte findet kein Erbschaftsrecht statt, sagt man. Ei? — Gar ein grosses, ausgedehntes; nur muss man die Begriffe rein aufzufassen wissen, und nicht fremdartige, aus der Gewohnheit entlehnte Merkmale durch die Phantasie in sie einmischen lassen.

Sobald einer aus der Welt der Erscheinungen heraustritt, verliert er seine Rechte in derselben. Sein Eigenthum wird wieder so gut als rohe Materie, denn niemand ist Besitzer seiner Form. Die ganze Menschheit ist der rechtmässige Erbe

jedes Verstorbenen; denn die ganze Menschheit hat das uneingeschränkte Zueignungsrecht auf alles, was keinen Besitzer hat. Wer es zuerst sich wirklich zueignen wird, wird der rechtmässige Eigenthümer seyn. — So hat die Natur durch das allmählige Abrufen der alten Besitzer vom Schauplatze für diejenigen gesorgt, die sie nachgebiert. Natur und Sittengesetz sind hier im vollkommensten Einverständnisse. Die erstere ist hier, was sie immer seyn sollte, Dienerin des letzteren. — Du sollst keinen von seinem Platze herabstossen, sagt das Gesetz. Ich muss aber einen Platz haben, sagst du. Hier ist dein Platz, sagt die Natur, und stösst herunter, den Du nicht herunterstossen durftest. *)

Dieses Rennen nach einem Besitze, das doch vergeblich seyn kann; diese Streitigkeiten und Feindschaften, die darüber entstehen müssen, gefallen uns nicht, sagten die Menschen, als sie Bürger wurden; und sie sagten wohl daran. Jeder nehme hinführo, was ihm am nächsten ist, so erspart er sich und anderen den Gang. Er nehme, was in seiner väterlichen Hütte, und um seine väterliche Hütte seines Vaters war; jeder von uns thut Verzicht auf sein Zueignungsrecht an diesen erledigten Besitz, wenn er an seinem Theile auf sein Zueignungsrecht an die Habe jedes anderen verstorbenen Mitbürgers Verzicht thun will. — Du hast demnach das bürgerliche Erbrecht nicht umsonst; du hast ein veräusserliches Menschenrecht — das, jeden Verstorbenen zu beerben, wenn du kannst — dagegen aufgegeben. Hast du nun nur wirklich nicht, so lange du im Staate lebtest, occupirt, so hast du deine Bedingung erfüllt, und der Staat die seinige. Dein väterliches Erbe ist dein, laut des von dir erfüllten Vertrags. Besitze es mit gutem Gewissen, auch wenn du aus dem Staate heraustrittst; fordert er es zurück, so fordere du von ihm alles, was du während

*) Der zu Anfange des ersten Capitels belobte Naturrechtslehrer deute mir dies und das folgende nicht so, als ob ich ein historisches Factum erzähle; als ob ich, seinem Ausdrucke nach, meine, dies sey *in der Zeit* geschehen! Ich finde in meinen Heften darüber keine Nachricht.

der Zeit vom Hinterlasse verstorbener Bürger dir hättest zueignen können, und er wird es dir wohl lassen.

Die zweite Art, wie wir im Staate zu einem Eigenthume gelangen, ist vermittelst Vertrages durch Arbeit. Blosse Arbeit giebt im Staate selten oder nie ein Eigenthum; denn es ist selten oder nie rohe Materie da. Was irgend wir bearbeiten wollen, hat schon seine Form; wir dürfen es nicht bearbeiten, ohne Einwilligung des Eigenthümers der letzten Form. Trägt uns dieser die weitere Bearbeitung des Dinges, gegen eine Entschädigung für unsere verwendete Kraft, die ursprünglich unser Eigenthum ist, auf; so wird das, was er von seinem Eigenthume an uns abtritt, unser, durch Vertrag und Arbeit. Er verkauft es uns. — Giebt er uns seine Einwilligung, das Ding willkürlich zu bearbeiten (schon das an sich Nehmen ist eine verwandte Mühe), ohne etwas dagegen von uns zu verlangen, so wird das Ding selbst, gleichfalls durch Vertrag und Arbeit, unser: denn ehe wir eine Mühe darauf verwendet haben, können wir ihn nicht nöthigen, sein Versprechen zu halten; er könnte den Willen gar nie gehabt haben, es uns zu geben, oder ihn geändert haben, und dann wäre es, laut obiger Auseinandersetzungen, nicht unser. Da er aber nichts dagegen in sein Eigenthum aufnimmt, so verkauft er es uns nicht; er schenkt es uns. — Erbe und Arbeitsvertrag erschöpfen alle Arten, auf welche wir im Staate zu einem Besitze gelangen. Handel ist nur ein Tauschvertrag über Besitzungen, deren Besitz schon Erbe, oder Arbeitsvertrag voraussetzt.

„Diese Verträge nun werden doch im Staate, unter dem Schutze des Staates, vermöge der Existenz des Staates, dessen erster Vertrag die Grundlage aller möglichen folgenden Verträge ist, geschlossen; wir verdanken mithin alles, was wir dadurch erlangen, dem Staate.“ — Viel auf einmal, und rasch geschlossen! Wir brauchen Zeit, um diese Dinge auseinanderzusetzen.

Fürs erste muss ich hier eine Verwirrung der Begriffe rügen, die, soviel ich weiss, bis auf diesen Tag allgemein geherrscht, und so sehr bis in das Innere der Sprache sich verwebt hat, dass es schwer fällt, ein Wort zu finden, um ihr

ein Ende zu machen. Das Wort „Gesellschaft“ nemlich ist die Quelle des leidigen Misverständnisses. Man braucht es als gleichlautend bald mit Menschen, die überhaupt in einem Vertrage, bald mit Menschen, die in dem besonderen Bürgervertrage stehen, mit dem Staate; und schleicht sich dadurch über die wichtige Erörterung weg: wie es mit Menschen beschaffen sey, die um, neben, zwischen einander leben, ohne in irgend einem Vertrage, geschweige denn im Bürgervertrage zu stehen? Ich unterscheide beim Worte Gesellschaft zwei Hauptbedeutungen; einmal indem es eine physische Beziehung mehrerer auf einander ausdrückt, welches keine andere seyn kann, als das Verhältniss zu einander im Raume; dann, indem es eine moralische Beziehung ausdrückt, das Verhältniss gegenseitiger Rechte und Pflichten gegen einander. In der letzteren Bedeutung brauchte man das Wort, und liess diese Rechte und Pflichten durch Verträge, entweder überhaupt, oder durch den besonderen Bürgervertrag bestimmt werden. Und so war und musste nothwendig jede Gesellschaft durch Vertrag entstanden seyn, und ohne Vertrag war keine Gesellschaft möglich.

Warum vergass man doch die erstere Bedeutung des Wortes Gesellschaft so gar? — Wesen, die einmal nicht bloss Körper sind, können auch selbst als Körper nie ohne moralische Beziehungen bei einander im Raume seyn. — Richtig; aber? Daran hatte jene alte falsche Vorstellung vom Naturzustande des Menschen Schuld; jener Krieg Aller gegen Alle, der da Rechtens seyn sollte; jenes Recht des Stärkeren, das auf diesem Boden herrschen sollte. Zwei Menschen könnten sich nicht auf eines Fusses Breite nahe kommen, meinte man, ohne dass jeder das vollkommene Recht erhielte, den anderen für einen guten Fund zu erklären, ihn zu ergreifen und zu braten. Wenn keiner recht wisse, ob er auch der Stärkere seyn werde, so müssten sie einander sagen: Iss mich nicht, Lieber, ich will dich auch nicht essen; — und von nun an sey es nicht mehr Rechtens, sich unter einander aufzufressen, denn sie hätten sichs ja versprochen; und ob sie gleich an sich das völlige Recht hätten, sich aufzufressen, so hätten sie doch das Recht

nicht — einander ihr Wort nicht zu halten. Nun dürften sie sicher bei einander leben. Eine gründliche Philosophie! Selbst in denjenigen Systemen, wo jene Vorstellung gänzlich verworfen wird, zeigen sich doch nähere oder entferntere Folgesätze derselben.

Die Menschen können allerdings, d. h. es ist moralisch möglich, in Gesellschaft, in der ersteren Bedeutung des Worts, d. i. um, neben, zwischen, unter einander leben, ohne in Gesellschaft in *eurer* zweiten Bedeutung, im Vertrage, zu stehen. Sie sind dann nicht ohne gegenseitige Rechte und Pflichten. Ihr gemeinschaftliches Gesetz, welches diese scharf genug bestimmt, ist das Freiheitsgesetz; der Grundsatz: hemme niemandes Freiheit, insofern sie die deinige nicht hemmt. — „Aber, *würden* sich denn auch die Menschen ohne Zwangsgesetze diesem Grundsatze unterwerfen? Würden sie nicht immer mehr darnach fragen, was sie vermöchten, als darnach, was sie dürften?" — Ich weiss, dass ihr euch immer auf eine ursprüngliche Bösartigkeit der Menschen beruft, von der ich mich nicht überzeugen kann; aber es sey: diese Zwangsgesetze gelten auch im Naturzustande; wer meine Freiheit hemmt, den darf ich rechtlich zwingen, sie selbst, und alle Wirkungen derselben wieder herzustellen. — „Du *darfst;* aber wirst du allemal *können* — allemal der Stärkere seyn?" — Immer nur davon, was ich *würde*, oder *werde;* ich rede davon, was ich *sollte.* Wenn das Sittengesetz die Natur beherrschte, *würde* ich allemal der Stärkere seyn, wenn ich recht habe; denn ich *soll* es dann seyn. Ihr versetzt mich unaufhörlich in das Gebiet der Naturnothwendigkeit. Eine kleine Geduld, und ich werde euch die Einwendung, die ihr auf dem Herzen habt, entwunden haben, ohne mich mit euch in die Untersuchung der Hypothese, was der Mensch im Naturzustande *wirklich seyn würde*, einzulassen.

Die Menschen können auch in Gesellschaft, in eurer zweiten Bedeutung des Worts, d. i. im Vertrage überhaupt, stehen, ohne eben im Staate, im Bürgervertrage zu leben. Was beim Vertrage überhaupt rechtlich sey, wird nicht erst durch eine besondere Art des Vertrages, durch den bürgerlichen, be-

stimmt; das würde (im Vorbeigehen sey auch das noch für diejenigen erinnert, denen es so einleuchtender ist) ein greiflicher Cirkel seyn. — Wir machen einen Vertrag, dass Verträge überhaupt gültig seyn sollen; und derselbe Vertrag ist gültig, weil, laut unseres Vertrages, Verträge überhaupt gültig sind. — Es ist, wie oben gezeigt worden, durch das Sittengesetz genau bestimmt: — gegenseitige Leistung, oder Zurückgabe der einseitigen Leistung und Schadenersatz. Darauf zu dringen erhalte ich das Recht nicht vom Staate; ich erhielt es zugleich mit dem Geschenke der Freiheit zu meiner Ausstattung vom gemeinschaftlichen Vater der Geister.

Ich habe diese Auseinandersetzung nicht zum blossen Vergnügen übernommen, sondern um eine wichtige Folgerung daraus zu ziehen. — Kann uns der Staat die Rechte, die ursprünglich unser sind, weder nehmen noch geben, so müssen alle diese Beziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft wirklich fortdauern. Ein Recht, das ich als Mensch besitze, kann ich nie als Bürger, *insofern ich das bin*, besitzen. Ein Recht, das ich als Bürger besitzen soll, kann ich nicht schon als Mensch besessen haben. Es ist also ein grosser Irrthum, wenn man glaubt, der Naturzustand des Menschen werde durch den bürgerlichen Vertrag aufgehoben; der darf nie aufgehoben werden; er läuft ununterbrochen mit durch den Staat hindurch. — Der Mensch im Staate lässt sich in vielerlei Beziehungen betrachten. Zuvörderst isolirt, mit seinem Gewissen und dem höchsten Executor seiner Aussprüche allein. Dies ist seine höchste Instanz, der alle seine übrigen Beziehungen untergeordnet sind. Hier kann kein Fremder (die Gottheit ist ihm nicht fremd) sein Richter seyn. Das Gesetz, wornach der unsichtbare Richter dieses Gerichtshofes spricht, ist das Sittengesetz, insofern es sich bloss auf die Geisterwelt bezieht. In dieser ersten Beziehung ist er *Geist*. — Dann ist er zu betrachten in Gesellschaft, unter anderen seines Gleichen lebend. In diesem Verhältnisse ist sein Gesetz das Sittengesetz, inwiefern es die Welt der Erscheinungen bestimmt, und Naturrecht heisst. Vor diesem äusseren Gerichtshofe ist jeder sein Richter, mit dem er lebt. Er ist in dieser Beziehung *Mensch*. —

Jetzt schliesst er Verträge. Das Feld der Verträge ist die Welt der Erscheinungen, insofern sie durch das Sittengesetz nicht völlig bestimmt ist. Sein Gesetz auf demselben ist die *freie* (vom Gesetz befreite) Willkür. Verletzt er durch Zurückziehung seiner Willkür die Freiheit des anderen, so ist seine Willkür nicht mehr frei; sie tritt unter das Gesetz zurück, und er wird nach dem Gesetze gerichtet. Er kann solcher Verträge schliessen, so viele und so mancherlei er will. — Er kann unter ihnen auch den besonderen Vertrag Eines mit Allen, und Aller mit Einem schliessen, den man den Bürgervertrag nennt. Das Feld dieses Vertrages ist ein beliebiger Theil des Gebietes der freien Willkür. Gesetz und Rechte sind, wie bei dem Vertrage überhaupt, wovon dieser eine Art ausmacht. Inwiefern er in diesem Vertrage steht, heisst er Bürger. — Man ziehe, um sich den Umfang und das Verhältniss dieser verschiedenen Gebiete anschaulich zu machen, einen Cirkel. Diese ganze Scheibe sey das Gebiet des Gewissens. Man ziehe innerhalb seines Umkreises einen viel kleineren. Dieser umfasst die sichtbare Welt; denjenigen Theil vom Gebiete des Gewissens, auf welchem, unter ihm, auch noch das Naturrecht, das Gesetz der vollkommenen Pflichten richtet. Man ziehe innerhalb dieses zweiten einen dritten kleineren. Innerhalb seines Umkreises richtet, unter Gewissen und Naturrecht, auch noch das Vertragsrecht. Innerhalb dieses dritten einen vierten kleineren gezogen, giebt den Platz, auf welchem unter obigen Richtern der besondere bürgerliche Vertrag richtet. Um meinen Gedanken anschaulicher zu machen, erlaube ich mir folgende Zeichnung hinzuzufügen.

Gebiet des Gewissens.
Gebiet des Naturrechts.
Geb. der Verträge überhaupt.
Geb. des bürgerlich. Vertrags.

Nur das ist noch anzumerken, dass die höheren Gerichtshöfe unsichtbar ihr Gebiet durch die Felder der niederen durchführen; dass das Naturrecht selbst in seinem Gebiete nur über solche Gegenstände spricht, die das Gewissen frei gelassen hat u. s. f. Die eingeschlossenen Cirkel umfassen gar nicht *eben das*, welches innerhalb ihrer Umkreise die ausgeschlossenen umfassen; sondern in diese Umkreise fallen nun ganz andere Gegenstände, über welche ihr Gericht sich erstreckt. Um es ganz anschaulich zu machen, müsste man vier dergleichen Cirkel ausgeschnitten über einander legen. — Das Gebiet des Gewissens umfasst alles; das des Bürgervertrages das wenigste. Es muss jedem erlaubt seyn, sich vom Mittelpuncte aus gegen den Umkreis, selbst aus dem Gebiet des Naturrechts heraus, wenn er auf einer wüsten Insel leben will, zurückzuziehen; aber aus dem Gebiete des Gewissens geht er nie heraus, wenn er kein Thier ist. — Man urtheile jetzt, mit welcher Befugniss der Staat, dessen Gebiet doch auf den engsten Raum eingeschlossen ist, über seine Grenze hinübergreift; das Feld der Verträge überhaupt, wohl gar das des Naturrechts, und, so Gott will, selbst das des Gewissens zu erobern sucht.*)

*) Nur durch Unterscheidung dieser verschiedenen Gebiete entwickeln sich die Trugschlüsse jenes griechischen Sophisten und seines würdigen Schü-

Was ich während meines Lebens im Staate durch irgend einen Vertrag gewonnen habe, ist demnach mein, als ***Mensch***, und nicht als ***Bürger***. Musste ich nicht eine moralische Person seyn, um einen Vertrag schliessen zu können? Bin ich denn, als Bürger betrachtet, eine moralische Person? Habe ich denn als solcher einen freien Willen? O nein, nur wenn ich mit allen zusammengenommen werde, entsteht erst diese moralische Person: durch den Willen Aller entsteht also erst

---

lers. — — — Wenn du deinen ersten Process gewinnst, zahlst du mir hundert Talente; verlierst du ihn, so zahlst du mir nie etwas; sagte der erste zum letzteren, und unterrichtete ihn in seiner Kunst. Der Lehrer brauchte Geld; der Termin der Zahlung verzog sich; er ging und belangte seinen Schüler vor Gericht. — Er zahlt mir in jedem Falle die hundert Talente, ihr Richter, sagte er, — vermöge eurés Ausspruchs, wenn ihr ihn zur Zahlung verurtheilt, — vermöge unseres Vertrags, — wenn er den Process gewinnt; er hat dann seinen ersten Rechtshandel gewonnen. Nein, antwortete der würdige Schüler, ich zahle in keinem Falle etwas; zahle nicht, wenn euer Urtheil günstig für mich ausfällt, vermöge eures Richterspruchs; zahle ebensowenig, wenn es ungünstig ausfällt, vermöge unseres Vertrags: denn ich habe dann meinen ersten Rechtshandel nicht gewonnen. Die Richter — es waren Athenienser — gaben einen Einfall, wo sie keine Entscheidung geben konnten. — Jeder Leser — Sie verzeihen mir, wenn ich zuweilen unerwartet examinire, — der die obige Theorie verstanden hat, entscheidet diesen Handel auf den ersten Anblick. Wer ihn nicht entscheidet, hat sie nicht verstanden, und denke sie so lange durch, bis er ihn entscheidet!

Wer sieht nicht, dass der alte und der junge Sophist den Handel dadurch verwirren, dass sie von einem Gebiete in das andere überspringen wollen; und dass der alte durch die sonderbare Bedingung des Vertrags es auf eine solche Verwirrung angelegt hatte? Jeder will auf das Feld des Staats flüchten, wenn der andere ihn auf dem Gebiete der Verträge, und in das Gebiet der Verträge, wenn der andere ihn auf dem Felde des Staats suchen wird; und wenn ihnen das erlaubt ist, so werden sie nie auf einander treffen. Hättet ihr sie an ihren wahren Gerichtshof gewiesen, atheniensische Richter! Was bei Verträgen Rechtens sey, sagt kein Areopagus; dies Gesetz ist älter als er. Ihr gegenwärtiger Handel gehört gar nicht vor euren Richterstuhl; es ist kein *bürgerlicher* Process. Lasst sie hingehen, und an dem Schüler die Bedingung des Vertrags bei einem *wahren* Processe erfüllt werden, dann sprecht nicht Ihr, sondern die Sache selbst, das Urtheil. Mag dann der Lehrer kommen, und den Staat, *nicht um Entscheidung was Rechtens sey*, sondern um *die dem Bürgervertrage gemässe Beschützung* seines *natürlichen* Rechts anflehen. Dann habt ihr ein Geschäft; jetzt noch nicht.

der Wille des Staats. Soll ich überhaupt einen Vertrag schliessen können, so muss ich ihn als Mensch schliessen. Als Bürger kann ich nicht. — Der andere, der ihn mit mir schloss, hat ihn gleichfalls als Mensch geschlossen, und das aus dem angeführten Grunde.

Selbst wenn ich den Vertrag mit dem Staate geschlossen hätte, habe ich ihn nur als Mensch schliessen können, und das ist in diesem Falle fast noch einleuchtender, als im vorigen. Die zwei freiwilligen Entschliessungen, die zum Vertrage gehören, sind die des Staats und die meinige. Wäre mein Wille in dem Willen des Staates mit eingeschlossen gewesen, so war nur ein Wille; der Staat schloss einen Vertrag mit sich selbst, welches sich widerspricht. Habe ich geleistet, und der Staat geleistet, so ist der Vertrag vollzogen; meine Leistung bleibt dem Staate, und die des Staates mir.

Aber, sagt man, wenn der Staat nicht thäte, so würdest du auf die Heiligkeit der Verträge, die du doch immer als Mensch schliessen magst, nicht sehr rechnen können. Hielte der andere sein Wort nicht, so hättest du freilich nach dem Naturrechte die Befugniss ihn zu Rückgabe der Leistung und Schadenersatz zu zwingen; aber du würdest nicht immer der Stärkere seyn. Dieses nun ist an deiner Stelle der Staat. Er verhilft dir zu deinem Rechte, das du doch immer ein Menschenrecht nennen magst — wenn es jemand verletzt; die Scheu vor ihm ist der Grund, dass es seltener verletzt wird; — und so hätten wir denn den Einwurf, dessen Widerlegung wir oben versprachen, mehr in der Nähe.

Gegen Wen hat der Staat mein Recht geschützt — gegen einen Fremden, oder gegen einen Mitbürger? — Hat er es gegen den Fremden geschützt, so war er durch den blossen Vertrag dazu verbunden. Ich war damals im Vertrage. Ich gehörte auf eine oder die andere Art — sey es auch bloss dadurch, dass ich ihm keine Störung in den Weg legte — selbst mit zum schützenden Körper. Ich half die Rechte anderer Mitbürger auch schützen. Ich that das Meine; der Staat das Seine. Das ist nun vorbei. Unser Vertrag ist vollzogen, und jeder behält das Seine. — Wenn ich aus dem Vertrage heraustrete, so

fällt freilich die vollkommene Pflicht des Staates, mein Recht zu schützen, weg; weil die meinige, das Recht anderer schützen zu helfen, wegfällt. Ich muss dann sehen, wie ich mir selbst helfe.

Hat er es gegen einen Mitbürger geschützt, so wiederhole ich das obige; aber ich setze noch weit mehr hinzu. — Ich schloss mit meinem und eurem Mitbürger den Vertrag, als Mensch mit dem Menschen. Das Naturrecht und kein anderes ist hier unser Gesetz. Er verletzt mich und setzt sich dadurch zu mir in das Verhältniss eines Feindes. Ich habe das Recht, ihn feindlich zu behandeln, bis ich in mein völliges Eigenthum wieder eingesetzt bin. Ihr wollt nicht, dass ich euren Mitbürger feindlich behandle? Nun wohl, so verhelft ihr selbst mir friedlich zu meinem Rechte. Sobald ihr dadurch, dass ihr euch meiner rechtmässigen Verfolgung desselben entgegensetzt, seine Partei ergreift, so wird die Sache eure Sache. Ihr alle seyd nunmehr die Eine moralische Person, die vor dem Gerichtshofe des Naturrechtes angeklagt wird; und ich bin die zweite moralische Person, welche klagt. Ich bin jetzt nicht Bürger. Gebt mir friedlich mein Recht, oder ich überziehe euch mit Krieg. Ich sey euer Mitbürger, oder ich sey ein Fremder; ich sey aus eurem Staate herausgetreten, oder ich sey überhaupt nie darin gewesen, das thut hier nichts zur Sache: in dieser Handlung bin ich überhaupt nicht Bürger. „Wie? Du Einzelner willst den ganzen Staat mit Krieg überziehen? Du bist sicher der Schwächere." — So? Habt ihr euch vereiniget, ungerecht zu seyn, und tritt man darum mit euch in Verbindung, um ungestraft rauben zu können? Wenn ihr so philosophirt, so lasse ich euch stehen, und setze meinen Gang weiter fort.

Es ist jetzt erwiesen, dass alles Eigenthum, das wir im Staate erworben und er uns geschützt hat, rechtlich unser bleibe, wenn wir auch aus dem Staate heraustreten: und wir stehen bei dem zweiten Gegenstande, über welchem er uns mit einer Restitutionsklage bedroht, bei unserer in demselben erworbenen *Cultur*. — So fürchterlich auch der erstere Process war, so ist dieser es doch noch weit mehr. Hätte man uns auch, wie man drohte, nackend ausgezogen, und von Erde

und Meer verwiesen, so hätten wir doch vielleicht ein Mittel ausfindig gemacht, um in die Luft zu entkommen, und da hätten wir denn ruhig existiren dürfen. Aber um alle unsere körperlichen und geistigen Fertigkeiten uns abzunehmen, dazu giebt es kein Mittel, als das, uns mit einem grossen Hammer auf den Kopf zu schlagen.

Unsere Cultur also fordert der Staat, als das Seine, zurück. Können wir sie ihm nicht wiedergeben, so bleiben wir ohne jemalige Rettung an ihn gefesselt. Wir gestehen, dass er ein Mittel, das beste, wohlthätigste Mittel, wird er sagen, — gefunden hat, um uns auf immer an sich zu ketten. Was wollen wir sagen? Menschheitsrechte zurückfordern? Wir verdanken ihm ja, wenn auch nicht die Möglichkeit Menschen zu seyn, doch das Bewusstseyn dieser Menschheit selbst. — Verehre die Menschheit in mir, sagst du: Undankbarer, antwortet der Staat, wärest du denn ein Mensch, wenn ich dich nicht dazu gemacht hätte? Wendest du Ansprüche gegen mich, die ich selbst erst in dir geltend gemacht habe? O! hätte ich dich doch nie ahnden lassen, dass du mehr seyest als ein Thier, so würde ich jetzt nicht so viel Noth mit dir haben.

Also, du hast mich zu dem Endzwecke gebildet, o Staat, dass ich dir für deine Zwecke nützlich würde, nicht mir für die meinigen. Du hast mich behandelt wie ein Stück rohe Materie, das dir zu etwas nütze seyn sollte. Jetzt gebe ich selbst mir Zwecke auf, und will sie selbst ausführen. Dazu hast du mich nicht gebildet, sagst du. — Nun wohl. Also habe ich diese Art von Cultur nicht von dir, und gebe sie nicht zurück. Wenn du mir nur diese lassen musst; die für *deine* Zwecke — ich will dir mein Ehrenwort geben, sie nie zu gebrauchen.

Die Bildung, die du mir gabst, gabst du mir also nur unter der Bedingung, dass ich auf immer der deinige sey? Hast du mich denn gefragt, ob ich diese Bedingung eingehe? Habe ich denn die Sache überlegt, und gesagt: Ja? — Ich komme hungernd herab in die Herberge der Pilger. Ich finde gerade vor meinem Platze ein rothes Linsengericht, nehme es begierig an mich, und danke in meinem Herzen dem unbekannten gross

müthigen Geber. Du fällst aus deinem Schlupfwinkel heraus, ergreifst mich und sprichst: du bist mein; warum hast du dies Gericht gekostet? Es war der Kaufpreis für deine himmlische Erstgeburt. — Das ist weder grossmüthig, noch gerecht.

Hättest du mich aber auch gefragt, hätte ich dir auch geantwortet; hätten wir wirklich einen Vertrag geschlossen: worüber hätte doch dieser Vertrag sich erstrecken können? Du hättest mir gesagt: ich will dich aus einem bloss leidenden Thiere zu einem selbstthätigen Menschen machen? und ich hätte dir dagegen versprochen, nie selbstthätig zu werden; du hättest mir gesagt: ich will dich dahin bringen, dass du selbst urtheilen könnest; und ich hätte dir feierlich zugesagt, nie selbst zu urtheilen? — Du gestandest ja, dass ich noch unausgebildet sey; denn wozu hättest du mich sonst ausbilden wollen? Ehe du aber die Hand ans Werk legest, soll ich deine Verfassung beurtheilen und billigen? Wie kann ich das doch jetzt, Lieber? Vollende erst dein Werk; mache mich erst zu einem vernünftigen Menschen, dann werden wir ja sehen. Du magst freilich den Nebenzweck haben, mich durch die Cultur, die du mir giebst, in den Stand zu setzen, deine Verfassung schön und vortrefflich zu finden, und sie aus Ueberzeugung lieben zu lernen: aber dazu kannst du mich nicht im voraus verbinden; wenn du anders nicht etwa mich nicht cultiviren, sondern verdrehen und verkünsteln, nicht mein Auge schärfen, sondern ein gefärbtes Glas darauf setzen willst. Gieb mir die verheissene Cultur. Werde ich durch sie zur Liebe deiner Verfassung gebracht, so hast du ja deinen Zweck erreicht. Werde ich nicht dazu gebracht, so taugt entweder die vorgebliche Cultur nichts, die du mir gabst, und du hast dein Wort nicht gehalten; oder, wenn sie taugt, so muss deine Verfassung nichts taugen. Kann ich dein Geschenk besser anwenden, als zu deiner eigenen Verbesserung? — Doch, was antworte ich auch den Leuten nach ihrer Weise? Was tummele ich mich auch mit den Sophisten auf ihrem eigenen Felde herum? Sie verdauen wohl grössere Widersprüche, als diese. Ich rede mit dem unparteiischen Wahrheitsforscher.

Die Cultur lässt sich dem Menschen nicht so aufhängen,

wie ein Mantel auf die nackten Schultern eines Gelähmten. Gebrauche deine Hände, greif zu und halte fest, und schmiege das Gewand in alle die eigenen Biegungen deines Wuchses: oder du wirst ewig Blössen geben und frieren. Was ich bin, verdanke ich zuletzt mir selbst, wenn ich für mich etwas bin. Bin ich nur mit, in oder an anderen etwas — ein Hausrath, der das Zimmer putzt, und selbst wieder vom Zimmer seinen höchsten Reiz entlehnt, oder ein Degen, der nur in der belebten Hand verwundet, oder eine Flöte, der ihre süssen Töne erst der Mund des Virtuosen einhauchte, so seyd sicher, dass ich nicht selbst aus eurem Zimmer gehen, eurer Hand mich entwinden, von eurem Munde mich abziehen werde. Hast du mich dazu gemacht, o Staat, und habe ich mich dazu machen lassen, so magst du das vor einem anderen Richterstuhle verantworten; ich wenigstens werde dich nie zur Rechenschaft ziehen. — Wer seine Cultur gegen den Staat wendet, der hat sie nicht vom Staate; und wer sie vom Staate hat, wendet sie nicht gegen den Staat.

Soll ich meinem Leser alles sagen? Soll ich den eben erst entwickelten Unterschied zwischen Gesellschaft und Staat auch hier anwenden? Cultur geben kann weder die erstere, noch der zweite; niemand *wird* cultivirt. Der Mittel zur Cultur giebt die erstere ungleich mehrere und ungleich brauchbarere, als der letztere. Beider Einfluss auf unsere Cultur verhält sich wie ihr beiderseitiges Gebiet.

Ich will hier nicht des Grundzuges in der sinnlichen Natur des Menschen gedenken, dass sie vor der Hülflosigkeit ihre ganze Stärke auszieht, und bei ihrem Anblicke nichts fühlt, als Erbarmen gegen die Schwäche. Ist es der Staat, der diesen Zug in unser Inneres zog? Ich will nicht des animalischen Instinctes im Menschen gedenken, das aus sich, oder aus seinem Weibe Geborene zu lieben. Ist es der Staat, der ihn uns einprägte? Ich will nicht erinnern, dass der Augenblick der Erscheinung eines Menschen für Ein menschliches Wesen nothwendig ein Augenblick der Freude ist, weil derselbe es einer drückenden Bürde und quälender Schmerzen entlastet; — will nicht erwähnen, dass der erste Zug aus der Brust meiner Mut-

ter mich mit einem menschlichen Wesen in das süsse Verhältniss des gegenseitigen Wohlthuns versetzte. Sie gab mir Nahrung, und ich entledigte sie einer Last *). Ist es der Staat, der dieses heilige Naturgesetz gab? — Ich will dies alles nicht erwähnen, denn ich will den Menschen hier nicht betrachten als Thier, sondern als Geist: ich will nicht von den Zügen seiner sinnlichen Natur, sondern von seinen Rechten reden.

Mein erster Schritt in die Welt der Erscheinungen geschieht an einer fremden Hand; und diese Hand giebt mir, indem sie sich mir bietet, vollgültige Ansprüche an sich. Hast du mich darum hervorgezogen, um mich hülflos verderben zu lassen? Verderben konnte ich ohne dich; du sagst mir die Erhaltung zu: hältst du dein Wort nicht, so klage ich dich über alle die Leiden an, die ich seit deiner Hervorziehung an das Licht des Tages bis zu meinem Abschiede von ihm erdulde. Ich darf klagen, denn ich trage das dir wohl bekannte Gepräge der Vernunft an mir.

Mein erstes Weinen ist ein Aufruf an die Welt der Geister, dass wieder einer von ihnen in die Welt der Erscheinun-

*) Deine Mutter hat vielleicht andere Mittel gefunden, sich derselben zu entledigen. Sie mochte nichts von dir annehmen, um dir nicht etwas geben zu müssen. Aber lass das! Du hattest wohl eine Amme. Geh und danke ihr, oder weine eine Thräne auf ihr Grab, wenn sie todt ist. Mag sie doch auch in aller Menschen Augen ein verächtliches Geschöpf gewesen seyn; mag sie doch auch mit ihrer Milch das Gift in deinen Körper gegossen haben, das bis diesen Augenblick deine Nerven zerreisst, und sie zerreissen wird bis an das Grab, — das ist wenig — dennoch band sie, was deine Mutter nicht thun wollte, an dein Herz den einzigen Endpunct der grossen Kette, die in die Ewigkeit hinausgeht, und die von ihr, dem ersten Puncte aus, endlich alle Wesen mit demselben verbinden wird — die des gegenseitigen freien Gebens und Nehmens.

Fahre hin, geschärfter Pfeil, und zerreisse das Herz jeder Mutter, das du triffst: aber entfliege nicht ohne den lindernden Balsam, dass — höchstmöglichster Ersatz des verursachten Schadens, Besserung für die Zukunft, oder, wo diese nicht möglich ist, gegründete Ueberzeugung, dass man im vorkommenden Falle anders handeln würde, Warnung und Ermahnung für andere — aber auch *nur* das, das Geschehene völlig ungeschehen mache. Und möchtest du dann doch immer tief verwunden, um den alten bösen Schaden aufzustechen und ihn zu heilen.

gen eingetreten sey, und seine Rechte in ihr geltend machen wolle; — ist eine feierliche Erklärung und Ankündigung dieser Rechte für die gesammte Natur; ist eine feierliche Besitznehmung derselben. Durch nichts anderes konnte ich sie auch in Besitz nehmen, als durch dieses ohnmächtige Weinen; ich kann nichts weiter. Du, der du es hörst, erkenne in mir deine Rechte, und eile herbei, sie zu beschützen, bis ich es selbst könne. Du schützest in mir die Rechte der gesammten Menschheit.

Das ist der Rechtsgrund der elterlichen Gewalt. Wenn einer, der menschlich Antlitz trägt, unfähig ist, seine Menschenrechte zu behaupten, so hat die ganze Menschheit Recht und Pflicht, sie statt seiner auszuüben. Sie werden ein gemeinsamer Antheil, und ihre Behauptung eine gemeinsame Pflicht des ganzen Geschlechtes; in ihrer Verletzung wird das ganze Geschlecht verletzt. — Etwas, worauf die ganze Menschheit gemeinschaftliche Ansprüche hat, fällt dem anheim, der sich seiner zuerst bemächtiget. Das unvernünftige Ding wird selbst ein Eigenthum; das des Gebrauches der Vernunft unfähige Wesen kann nicht selbst Eigenthum seyn, aber seine Rechte werden ein Eigenthum desjenigen, der sich ihrer bemächtiget. Bemächtigung geschieht hier durch Ausübung derselben. Die Geburtshelferin, die mich an das Licht hervorzog, und in die Welt der Erscheinungen hinlegte, übte in ihr mein erstes Recht aus. Ich hatte Anspruch auf einen Ort im Raume. Ich konnte ihn nicht selbst einnehmen; sie that es statt meiner, als sie mich hinlegte, wo ich selbst mich nicht hinstellen konnte. Hätte sie nicht durch Vertrag meinen Eltern versprochen, ihr Recht auf mich an sie zurück abzutreten; hätte sie nicht überhaupt laut dieses Vertrages im Namen meiner Eltern gehandelt, so wären meine Rechte durch diese erste Ausübung derselben die ihrigen: so aber sind sie meinen Eltern. — Ich darf rechtlich jedes auch noch so fremden Kindes Rechte occupiren, wenn ich es bei seinem Eintritte in die Welt auffasse und kein Vertrag mich verbindet, sie zurückzugeben. Dass gemeinhin die Eltern der Rechte ihrer Kinder sich bemächtigen, kommt daher, weil sie bei Erscheinung derselben die nächsten sind, sie vorherse-

hen, und schon im voraus Anstalten zu ihrem Empfange in der Welt getroffen haben. Es ist demnach zufällig. Ein ausschliessendes Recht auf ihre Kinder, *als* Eltern derselben, haben sie nach dem Naturrechte nicht. Sie machen ihr mit der ganzen Menschheit gemeinschaftliches Zueignungsrecht nur durch Occupation zu einem Eigenthumsrechte. — Die Anwendung dieser Theorie auf Wahnsinniggewordene überlasse ich dem Leser, und ersuche ihn, sich daran zu prüfen, ob er sie richtig gefasst habe.

Habe ich die Rechte eines ohne Gebrauch der Vernunft vernünftigen Wesens zu den meinigen gemacht, so bleiben sie gegen jeden fremden Einspruch die meinigen, eben darum, weil sie mein sind. — Du verlangst dieses unmündige Kind, dessen Rechte ich rechtlich occupirt habe, in deinen Schutz. Und wärest du sein Erzeuger oder seine Gebärerin, so darf ich dir sagen: Nein. Hätte wohl dieses unmündige Kind, wenn es nicht unmündig, sondern seiner Vernunft mächtig wäre, das Recht dir zu sagen: ich will deines Schutzes nicht? Hätte es ohne Zweifel dieses Recht, so habe ich es, wenn seine Rechte die meinigen sind, und ich sage dir als Executor seiner Rechte: ich will deines Schutzes nicht. Willst du dich mit mir darüber vertragen, so magst du das wohl, und ich mag es. Aber rechtlich sie von mir zurückzufordern, hat keiner das Recht, als er selbst. Er wird, so wie seine Vernunft sich entwickelt, eins nach dem anderen selbst ausüben, er wird sich Schritt vor Schritt von meinem Ich ablösen, um ein eigenes zu bilden: und das wird mir Winkes genug seyn, in keines Fremden Rechte einzugreifen, und thue ich es, so wird er rechtlich mich in meine Grenzen zurückweisen. — Ich weiss, dass über die hier hereinfallenden Puncte der Staat von jeher mancherlei verordnet hat; ich weiss aber auch, dass der Staat von jeher gearbeitet hat, uns auf jede Art zu gewöhnen, Maschinen zu seyn, statt selbstständige Wesen zu seyn.

Uebernahm ich seine Rechte, so übernahm ich zugleich seine Pflichten, vermöge deren er allein Rechte hat. Ich handle ganz in seine Seele, und meine Vernunft tritt völlig an die Stelle der seinigen. Ich übernahm seine Verbindlichkeiten ge-

gen andere. Dieses Kind hat dir Schaden zugefügt; dein Schaden muss ersetzt werden; an dasselbe kannst du dich nicht halten, es ist seiner Vernunft nicht mächtig. Du hältst dich an mich, der ich statt seiner Vernunft zu haben mich anheischig gemacht. Ich bin dir gleichsam das Unterpfand für ihn. — Ich übernehme seine noch weit höheren Verbindlichkeiten gegen sich selbst; seine Beziehungen auf das Sittengesetz an sich. Er ist berufen, durch Cultur auf den höchsten Endzweck aller moralischen Wesen hin zu arbeiten. Um das zu können, muss er vor allen Dingen in der Welt der Erscheinungen, in die er aufgenommen ist, leben können. Ich bin ihm Unterhalt schuldig, denn er selbst ist ihn sich schuldig, und ich handle an seiner Stelle. Dagegen habe ich das Recht, die Producte seiner sich entwickelnden Kräfte in mein Eigenthum aufzunehmen, denn seine Kräfte sind die meinigen. Dies ist das Miteigenthum im Naturstande, welches richtiger das Recht des Mitgenusses heissen würde; denn ein eigentliches Eigenthum kann keiner haben, der nicht occupiren kann, und ein Kind kann das nicht. — Er hat Pflicht und Recht, die Mittel zur Cultur aufzusuchen und anzuwenden. Ich habe seine Pflichten und Rechte statt seiner übernommen; er hat demnach das vollkommene Recht, diese Mittel, inwiefern sie in meiner Gewalt stehen, von mir zu fordern. Es ist nicht mein guter Wille, es ist meine unnachlassliche Pflicht, auf seine Cultur aus allen Kräften hinzuarbeiten. — Man dürfte — ich erinnere dies nur im Vorbeigehen — sagen, niemand werde sich leicht mit der Vormundschaft für Unmündige befassen, da unserer eigenen Deduction nach die Last derselben weit grösser sey, als der geringe Vortheil, wenn nicht der Staat wohlthätig ins Mittel getreten, und es den Eltern zur bürgerlichen Pflicht gemacht hätte: aber da zeigt sich wieder euer Mistrauen gegen die menschliche Natur, die ihr nicht aufhört zu verleumden, nachdem ihr sie durch eure bürgerlichen Verordnungen, die unaufhörlich in fremde Grenzen eingreifen, erst verdorben habt. Jeder Grundzug derselben ist gut, und nur durch ihre Ausartung werden sie schädlich. — Jeder mag gern der Obere seyn, mag lieber beschützen, als beschützt werden. Er erhebt sich dadurch in seinen eige-

nen Augen, und bekommt vor sich selbst eine gewisse Wichtigkeit. Jeder mag gern in anderen sich wieder darstellen, und ihre charakteristischen Eigenheiten zum Abdrucke der seinigen machen. Diese, solange sie nicht in die Freiheit anderer eingreifen, trefflichen Grundzüge würden uns immer antreiben, uns der Unmündigen anzunehmen, und uns selbst in ihnen wieder darzustellen, und uns vor unseren eigenen Augen zu erheben, wenn ihr nicht das unselige Geheimniss gefunden hättet, uns die Schande der Erniedrigung ehrenvoll, und den Schein in anderer Augen angenehmer zu machen, als die Ehre in den unserigen, kurz, wenn ihr nicht unseren edlen Stolz aus unserer Seele getilgt hättet, um eure kleinliche Eitelkeit an seine Stelle zu setzen.

Das thaten meine Vormünder für mich, und sie thaten nichts, als ihre Pflicht. Aber sie selbst lebten in der Gesellschaft, und jeder, der mit ihnen einen Berührungspunct gemein hatte, bildete mit an mir; jedes Wort, das sie redeten, diente mit dazu, meine Fähigkeiten zu entwickeln. — Dank sey der guten Natur und dem glücklichen Zufalle, der mich in der Gesellschaft geboren werden liess, insofern sie dies nicht bezweckten; Dank sey ausser jenen auch noch ihrem eigenen guten Herzen, wenn sie es wirklich bezweckten! Sie gaben dann dem Dürftigen aus freier Güte ein Almosen; sie bezahlten keine Schuld; und ich gebe, was allein sich für Geschenke geben lässt, meinen Dank. — Aber, was hat hier der Staat zu thun? Kann er nicht beweisen, dass die Gesellschaft überhaupt bloss kraft seiner da ist, so sind die Verdienste der Gesellschaft nicht die seinigen; das aber kann er nicht beweisen; wir haben bewiesen, dass er selbst kraft der Gesellschaft da ist. Verdanke er selbst der Gesellschaft, was er ihr zu verdanken hat; wir werden uns schon auch ohne seine Vermittelung mit ihr abfinden.

Aber mein Gesichtskreis erweitert sich; ich betrete die Schwellen der höheren Geistescultur. Ich finde niedere und höhere Schulen, bereit mich aufzunehmen. Diese wenigstens sind doch vermöge der Anordnungen des Staates da? Es würde nicht schwer werden, zu zeigen, dass auch sie Institute, nicht

des Staates, sondern der Gesellschaft seyen, und dass ihr Daseyn sich nicht auf den Bürgervertrag, sondern auf andere besondere Verträge kleinerer oder grösserer Gesellschaften gründe; dass höchstens dasjenige in ihnen, was den Geist niederdrückt, und seine freie Schwungkraft lähmt, hier mönchische Disciplin, dort Aufsicht über Rechtgläubigkeit aller Art, Anhänglichkeit an das Alte, *weil* es alt ist, vorgeschriebene Lehrbücher und Lehrgänge, seiner Fürsorge beizumessen sey. Aber ich will nicht alles ängstlich genau nehmen; einmal wenigstens will ich den Staat seiner Neigung überlassen, alles Gute, was in der Gesellschaft ist, sich, und alles Böse in derselben unserer Widersetzlichkeit gegen seine heilsamen Verfügungen zuzuschreiben. Er mag jene Institute gestiftet, die Lehrer auf dieselben berufen und bezahlt haben. Ich will ihn selbst daran nicht erinnern, dass ich, ohngeachtet seiner weisen Fürsorge, doch nie weder gelehrt noch klug geworden wäre, wenn ich nicht meine eigenen Kräfte gebraucht hätte. Mag er doch sogar das Vermögen besitzen, die Menschen wider ihren Willen weise zu machen, und mag er uns an seinen erhabenen Stützen, an denjenigen, auf die er ja wohl seine besten Kunststücke verwenden wird, an seinen Fürstenkindern und seinem Adel glänzende Proben davon geben.

Berufen also und besoldet hat er unsere Lehrer? Sein Ruf war es, der jene Fähigkeit, in unser Inneres einzudringen, und ihren Geist in uns überzuflössen; jene zärtliche Theilnahme an uns, als an Kindern ihres Geistes, über sie ausgoss? Sein kärglicher Sold war es, der sie für die tausend Unannehmlichkeiten ihres Standes, für alle die Sorgen und anhaltende Mühen, die sie ertrugen, entschädigte; für die Behauptung des menschlichen Geistes auf dem errungenen Standpuncte, oder auch wohl für den mächtigen Fortstoss, den sie ihm gaben, bezahlte? O, glaubt doch dem Staate eher alles andere, als dieses. Wen sein heller, biegsamer Geist, und sein für Menschenwerth warm schlagendes Herz nicht längst zum Menschenlehrer verordnete, den macht keine Vocation dazu; sie kann nichts weiter, als einen leeren Platz mit einem Manne besetzen, welcher, wenn er den höheren Ruf nicht längst zuvor erhalten hatte, den Wür-

digeren verdrängt, und seine Stelle vergeblich drückt. Freie Mittheilung der Wahrheit ist das schönste Vereinigungsband, das die Welt der Geister zusammenhält; ein Geheimniss, das niemand kennt, denn der es empfangen hat. Die Wahrheit ist ein gemeinsames Erbgut dieser höheren Welt, frei wie der Aether, und von Myriaden zugleich zu geniessen, ohne sich zu verzehren. Ihr händigtet mir meinen Antheil davon ein, nicht als mein Eigenthum, sondern als ein auf eure späteren Nachkommen zu überlieferndes heiliges Unterpfand. Ich werde, ich muss es abliefern; wohl mir, wenn es in meinen Händen gewuchert hat; nur dadurch kann ich meinen Platz in der Welt der Geister bezahlen. Ich bezahle allerdings eine Schuld, aber nicht an dich, o Staat; dein Reich gehört nicht zu der Welt, mit der ich in Abrechnung stehe. — Du redest von Besoldung? Deine Anweisungen gelten nicht in derselben Welt, und der Lehrer der Menschheit macht sich durch eine Münze bezahlt, die du nicht ausgeprägt hast. So oft er einem anderen die Wahrheit mittheilt, fällt ihm selbst eine neue Beleuchtung darauf, und jeder Schüler, den er zu ihr bekehrt, zeigt ihm eine neue Seite an ihr. Alle Freuden und alle Belohnungen, die du ihm geben kannst, sind nichts gegen diejenigen, die er täglich erneuert schmeckt — Einmüthigkeit im Denken hervorzubringen, und einen menschlichen Geist mit dem seinigen in Eins zu verschmelzen. Die Aussichten auf diese kurze Spanne Leben, die du ihm eröffnen könntest, sind nichts gegen die seinigen, dass die Früchte seiner Arbeiten fortdauern werden in die Ewigkeit, und dass nichts in der unendlichen Reihe der Ursachen und Wirkungen zur Vervollkommnung des Menschengeschlechtes vergehen wird, das er in sie brachte. Der Jünger ist nicht grösser als sein Meister, wenn er nichts als Jünger und Lehrling ist, und nichts kann, als nachmachen; aber gross und glücklich wäre der Meister, der alle seine Schüler grösser machen könnte, als er selbst war. Welch' eine Saat von Menschenwerth und Menschenglück, aus dem Korne, das er warf, entsprossen, müsste vor seinem Auge dämmern! — Gehe doch mein Name verloren, und die Sylben desselben rollen nicht über die Zungen der Nachwelt, wenn nur in der gro

sen Kette der Vervollkommnung meines Brudergeschlechtes meine Existenz ein Glied ausmacht, in welches sich Glieder schlingen, bis in die Ewigkeit hinaus; wenn es auch keiner weiss, wenn es nur so ist.

Nein, Geister der Vorwelt, deren Schatten mich unsichtbar umschweben, Griechen und Römer, an deren noch fortleben den Schriften mein Geist sich zuerst versuchte; die ihr diese Kühnheit, diese Verachtung der List, der Gefahr und des Todes, dieses Gefühl für alles, was stark und gross ist, unmerklich in meine Seele hauchtet — und ihr anderen zum Theil noch lebenden Lehrer, an deren Hand ich noch täglich tiefer in die Natur unseres Geistes und seiner Begriffe einzudringen, und von eingewurzelten Vorurtheilen mich immer mehr zu entfesseln suche: — fern sey von mir der entehrende Gedanke, dass ich alles das durch die paar armseligen Groschen bezahlt habe, die ich für eure Schriften gab. Mein Geist fliegt in dieser Minute sehnend zu euren unbekannten Gräbern, oder zu den Städten, wo ihr weilt, und von denen Länder und Seen mich trennen, und möchte gerührt aber männlich auf eurem Grabe danken, oder euch die Hand drücken, und euch sagen: ihr seyd meine Väter, Theile von eurem Geiste sind in den meinigen übergegangen. — Und ihr, meine mündlichen Lehrer, besonders du, verehrungswürdiger G***, bei dessen geradem harmonischem Gedankengange durch Blumengefilde mein Geist zuerst aus dem langen Schlummer erwachte, und sich selbst fand: euch werde ich vielleicht noch danken können, und das wird der Lohn seyn, womit ihr euch begnügt.

Vergebens also fordert der Staat eine Cultur zurück, die er mir weder gab, noch geben konnte; vergebens beklagt er sich, dass ich ein Geschenk gegen ihn wende, das nicht von ihm ist. — Jeder hat das vollkommene Recht aus dem Staate zu treten, sobald er will; er wird weder durch den Bürgervertrag, der nur so lange gilt, als jeder es will, und dessen Rechnung sich in jedem Augenblicke abschliessen lässt, noch durch besondere Verträge über sein Eigenthum, oder über seine erworbene Cultur gehalten: sein Eigenthum bleibt sein; seine Cultur, die sich ihm überdies nicht abnehmen lässt, giebt

dem Staate keine Befugniss, über Verletzung eines Vertrages, oder über Undankbarkeit zu klagen.

Kann Einer aus dem Staate treten, so können es Mehrere. Diese stehen nun gegen einander und gegen den Staat, den sie verliessen, unter dem blossen Naturrechte. Wollen die, welche sich abgesondert haben, sich enger unter einander vereinigen, und einen neuen Bürgervertrag auf beliebige Bedingungen schliessen, so haben sie vermöge des Naturrechts, in dessen Gebiet sie sich zurückgezogen haben, dazu das vollkommene Recht. — Es ist ein neuer Staat entstanden. Die zur Zeit nur noch einen Theil umfassende Revolution ist vollendet. — Zu jeder Revolution gehört die Lossagung vom ehemaligen Vertrage, und die Vereinigung durch einen neuen. Beides ist rechtmässig, mithin auch jede Revolution, in der beides auf die gesetzmässige Art, d. i. aus freiem Willen, geschieht.

Bis jetzt bestehen noch zwei Staaten neben und in einander, die sich verhalten, wie alle Staaten sich gegen einander verhalten, d. i. wie Einzelne, die ohne besondere Verträge unter dem blossen Gesetze des Naturrechtes stehen. — Aber, hier stosse ich auf den mächtigen Einwurf von der Schädlichkeit des Staates im Staate, welcher Fall hier offenbar eintreten würde. Ich habe mich losgerissen, und bin in die neue Verbindung eingetreten. Meine beiden Nachbarn rechts und links stehen noch in der alten; und so ist über die ganze unabsehbare Strecke alles vermischt. Welche Verwirrungen und Unordnungen werden daraus nicht entstehen?

Aber, fragt doch nicht immer zuerst, was daraus entstehen *wird*, sondern untersucht vor allen Dingen, was ihr thun *dürft*, oder *nicht dürft*, um es abzuwenden. Mich verhindern aus eurer Verbindung zu gehen, und in eine neue einzutreten, dürft ihr nun einmal nicht; ihr würdet ein Menschenrecht in mir verletzen. Euch zwingen, dass ihr die alte aufgebt, und mit mir in die neue tretet, darf ich ebensowenig: dann würde ich das Menschenrecht in euch verletzen. Wir müssen uns also beide einrichten, so gut wir können, und ertragen, was wir nicht hindern dürfen. Es kann wohl seyn, dass es einem Staate unangenehm ist, einen Staat in sich entstehen zu sehen; aber

davon ist hier nicht die Frage. Die Frage ist: ob er es rechtlich verhindern dürfe; und darauf antworte ich: Nein.

Aber ich bitte euch, ist es denn nothwendig, ist es denn auch nur wahrscheinlich, dass sogar viel Unheil daraus erfolgen würde? Ihr, die ihr die Gefahr eines solchen Verhältnisses so sehr fürchtet, habt ihr denn noch nie über eure eigene Lage nachgedacht, noch nie entdeckt, dass diese Gefahren euch immerfort hundertfach umringen?

Fast durch alle Länder von Europa verbreitet sich ein mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht, und der in manchen fürchterlich schwer auf die Bürger drückt; es ist das Judenthum. Ich glaube nicht, und ich hoffe es in der Folge darzuthun, dass dasselbe dadurch, dass es einen abgesonderten und so fest verketteten Staat bildet, sondern dadurch, dass dieser Staat auf den Hass des ganzen menschlichen Geschlechtes aufgebaut ist, so fürchterlich werde. Von einem Volke, dessen Geringster seine Ahnen höher hinaufführt als wir Anderen alle unsere Geschichte, und in einem Emir, der älter ist als sie, seinen Stammvater sieht — eine Sage, die wir selbst unter unsere Glaubensartikel aufgenommen haben; das in allen Völkern die Nachkommen derer erblickt, welche sie aus ihrem schwärmerisch geliebten Vaterlande vertrieben haben; das sich zu dem den Körper erschlaffenden, und den Geist für jedes edle Gefühl tödtenden Kleinhandel verdammt hat, und verdammt wird; das durch das bindendste, was die Menschheit hat, durch seine Religion, von unseren Mahlen, von unserem Freudenbecher, und von dem süssen Tausche des Frohsinns mit uns von Herz zu Herzen ausgeschlossen ist; das bis in seinen Pflichten und Rechten, und bis in der Seele des Allvaters uns andere alle von sich absondert, — von so einem Volke sollte sich etwas anderes erwarten lassen, als was wir sehen, dass in einem Staate, wo der unumschränkte König mir meine väterliche Hütte nicht nehmen darf, und wo ich gegen den allmächtigen Minister mein Recht erhalte, der erste Jude, dem es gefällt, mich ungestraft ausplündert. Dies alles seht ihr mit an, und könnt es nicht läugnen, und redet zuckersüsse Worte von Toleranz und Men

schenrechten und Bürgerrechten, indess ihr in uns die ersten Menschenrechte kränkt; könnet eurer liebevollen Duldung gegen diejenigen, die nicht an Jesum Christum glauben, durch alle Titel, Würden und Ehrenstellen, die ihr ihnen gebt, kein Genüge thun, indess ihr diejenigen, die nur nicht eben so, wie ihr, an ihn glauben, öffentlich schimpft, und ihnen bürgerliche Ehre und mit Würde verdientes Brot nehmt. Erinnert ihr euch denn hier nicht des Staates im Staate? Fällt euch denn hier nicht der begreifliche Gedanke ein, dass die Juden, welche ohne euch Bürger eines Staates sind, der fester und gewaltiger ist als die eurigen alle, wenn ihr ihnen auch noch das Bürgerrecht in euren Staaten gebt, eure übrigen Bürger völlig unter die Füsse treten werden? *)

---

*) Fern sey von diesen Blättern der Gifthauch der Intoleranz, wie er es von meinem Herzen ist! Derjenige Jude, der über die festen, man möchte sagen, unübersteiglichen Verschanzungen, die vor ihm liegen, *zur allgemeinen Gerechtigkeits-*, *Menschen-* und *Wahrheitsliebe* hindurchdringt, ist ein Held und ein Heiliger. Ich weiss nicht, ob es deren gab oder giebt. Ich will es glauben, sobald ich sie sehe. Nur verkaufe man mir nicht schönen Schein für Realität! — Möchten doch immer die Juden nicht an Jesum Christum, möchten sie doch sogar an keinen Gott glauben, wenn sie nur nicht an zwei verschiedene Sittengesetze und an einen menschenfeindlichen Gott glaubten. — Menschenrechte müssen sie haben, ob sie gleich uns dieselben nicht zugestehen; denn sie *sind* Menschen, und ihre Ungerechtigkeit berechtigt uns nicht, ihnen gleich zu werden. Zwinge keinen Juden wider seinen Willen, und leide nicht, dass es geschehe, wo du der nächste bist, der es hindern kann; das bist du ihm schlechterdings schuldig. Wenn du gestern gegessen hast und hungerst wieder, und hast nur auf heute Brot, so gieb es dem Juden, der neben dir hungert, wenn er gestern nicht gegessen hat, und du thust sehr wohl daran. — Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sey. Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe ich wieder kein anderes Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern, und sie alle dahin zu schicken.

Vorherrschende Toleranz der Juden in Staaten, wo für Selbstdenker keine Toleranz ist, zeigt sonnenklar, worauf eigentlich abgesehen wird. — Die Aufrechthaltung deines Glaubens liegt dir so sehr an deinem Vaterherzen. Siehe diese Juden; sie glauben überhaupt nicht an Jesum Christum; das musst du nicht leiden; und ich sehe, dass du sie mit Wohlthaten überhäufst. — „O, sie haben Aberglauben, und das ist mir genug. Glaube du doch an Zoroaster

Neben diesen hin flicht sich ein beinah' eben so fürchterlicher Staat durch militairische Monarchien: das Militair. Durch eben das, was ihren Stand hart macht, die strenge Mannszucht, und die mit Blut geschriebenen Gesetze desselben an ihn angefesselt, finden sie in ihrer Erniedrigung ihre Ehre, und in der Ungestraftheit bei Vergehungen gegen den Bürger und Landmann ihre Entschädigung für die übrigen Lasten desselben. Der roheste Halbbarbar glaubt mit der Montur die sichere Ueberlegenheit über den scheuen, von allen Seiten geschreckten Landmann anzuziehen, welcher nur zu glücklich ist, wenn er seine Neckereien, Beschimpfungen und Beleidigungen ertragen kann, ohne noch dazu von ihm vor seinen würdigen Befehlshaber geschleppt und zerschlagen zu werden. Der Jüngling, der mehr Ahnen, aber nicht mehr Bildung hat, nimmt sein Degenband als einen Berechtigungsbrief, auf den Kaufmann, den würdigen Gelehrten, den verdienten Staatsmann, der ihn vielleicht selbst in der Ahnenprobe besiegen würde, höhnend herabzusehen, ihn zu necken und zu stossen; oder unsere Jünglinge, die sich den Wissenschaften widmen, von ihren etwanigen Unarten durch Fusstritte zu heilen *).

---

oder Confucius, an Moses oder Mahomed, an den Papst, Luther oder Calvin, das gilt mir gleich; wenn du nur an eine fremde Vernunft glaubst. Aber du willst *selbst* Vernunft haben, und das werde ich nie leiden. Sey unmündig, sonst wächsest du mir zu Kopfe." — Ich will nicht etwa sagen, dass man die Juden um ihres Glaubens willen verfolgen solle, sondern dass man überhaupt niemand deswegen verfolgen solle.

Ich weiss, dass man vor verschiedenen gelehrten Tribunalen eher die ganze Sittlichkeit und ihr heiligstes Product, die Religion, angreifen darf, als die jüdische Nation. Denen sage ich, dass mich nie ein Jude betrog, weil ich mich nie mit einem einliess, dass ich mehrmals Juden, die man neckte, mit eigener Gefahr und zu eigenem Nachtheil in Schutz genommen habe, dass also nicht Privatanimosität aus mir redet. Was ich sagte, halte ich für wahr; ich sagte es *so*, weil ich das für nöthig hielt: ich setze hinzu, dass mir das Verfahren vieler neuerer Schriftsteller in Rücksicht der Juden sehr folgewidrig scheint, und dass ich ein Recht zu haben glaube, zu sagen, *was* und *wie* ich es denke. Wem das Gesagte nicht gefällt, der schimpfe nicht, verleumde nicht, empfindle nicht, sondern *widerlege obige Thatsachen.*

*) Dass hier kein Zug sey, der sich nicht mit zahlreichen Thatsachen belegen liesse, weiss Jeder, der gewisse starke Garnisonen kennt. Dass übri-

Weniger gefährlich, seitdem er nicht mehr der ausschliessende Besitzer der Reichthümer und der dürftigen Cultur unmündiger Völker ist, aber doch noch immer ein wirklicher Staat im Staate ist der Adel, abgesondert durch seinen Zunftgeist, durch seine Verheirathungen unter einander, und durch das noch immer ausschliessende Recht auf gewisse Bedienungen; allenfalls nur da gut, wo das Volk noch einer solchen Vormauer gegen den Despotismus bedarf. — Ich erwähne nicht der fortdauernden furchtbaren Gewalt der Hierarchie, weil ich zunächst für protestantische Länder schreibe; wenn aber auch unsere Geistlichkeit durch ihre ausschliessende Subordination unter Oberconsistorien, Consistorien und Superintendenten, durch ihren abgesonderten Gerichtshof und durch die hier und da noch sehr herrschende Maxime, manches nicht zu Gad und Askalon zu verkündigen, um den Philistern nicht ein Lachen zuzubereiten; kurz, durch ihren abgesonderten Staat nicht öffentlicher und stärker auf die ausgeschlossenen Bürger drückt, so beweist dies nichts weiter, als dass die Reformation wirklich einen besseren Geist ins Christenthum gebracht hat. Und ist es denn nicht auch unserer Geistlichkeit gelungen, den Fortgang des menschlichen Geistes aufzuhalten und wichtigen Verbesserungen sich mit Glück zu widersetzen? — Kleinere Necke-

---

gens eben dieser Stand manche edle Tugend vorzüglich pflege und nähre; dass schnelle und muthige Entschlossenheit, dass männliche und offene Freimüthigkeit, die Würze des gesellschaftlichen Lebens, in unserem Zeitalter fast nur noch bei gebildeten Officieren angetroffen werde, setze ich hinzu, und bezeuge allen würdigen Männern, die ich in diesem Stande kenne oder nicht kenne, meine desto innigere Verehrung. — Aber das Urtheil im allgemeinen ist hier gar nicht auf die grössere oder geringere Anzahl der Thatsachen, sondern auf Gründe gebaut. Wenn ein Stand dem allgemeinen Gerichtshofe entzogen und vor einen besonderen geführt wird; wenn die Gesetze dieses Gerichtshofes von den allgemeinen Gesetzen aller Sittlichkeit sehr verschieden sind, und mit strenger Härte bestrafen, was vor diesen kaum ein Fehler ist, und Vergehungen übersehen, die diese streng ahnden würden: so erhält dieser Stand ein abgesondertes Interesse und eine abgesonderte Moral, und wird ein gefährlicher Staat im Staate. Wer den Verführungen einer solchen Verfassung entgeht, ist ein um so edlerer Mann; aber er widerlegt nicht die Regel; er macht nur die Ausnahme.

reien begehen die Zünfte der Künstler und Handwerker, die man bloss darum weniger fühlt, weil man mit grösseren Plagen zu kämpfen hat.

Alles dieses sind ja Staaten im Staate, die nicht nur ein abgesondertes, sondern ein allen übrigen Bürgern entgegengesetztes Interesse haben; — Wahrheiten, deren ich hier bloss im Vorbeigehen erwähne, die ich aber, wenn ich meine Leser je wieder sehe, im folgenden Capitel auf Grundsätze zurückzuführen habe. Es sind wirklich feindselige Staaten. Warum erinnert man sich doch nur hier seines Grundsatzes nicht?

Kein Staat wird dadurch gefährlich, dass er dem Raume nach in einem anderen Staate ist, sondern dadurch, dass er ein dem anderen entgegengesetztes Interesse hat. Wenn nun alle Staaten, so wie isolirte Menschen, unter dem Gesetze des Naturrechtes stehen, und dieses Gesetz jedem schlechthin verbietet, die gesetzmässige Freiheit des anderen zu hemmen, inwiefern sie die seinige nicht hemmt, so kann ein solcher Widerstreit gar nicht entstehen, wenn nicht in einem von beiden, oder in beiden Staaten die Mitglieder sich verbunden haben, ungerecht zu seyn. Das sollten sie nicht; sie haben demnach gar nicht über den Druck der Umstände, sondern über ihren eigenen bösen Willen zu klagen. Sie dürften nur alle gerecht seyn, und sie würden, ganz vermengt und doch abgesondert von einander, die verschiedensten Geschäfte treiben können.

Habt ihr nie gesehen, dass in verschiedenen Strichen des deutschen Reiches die gedrückten und ausgesogenen Ländereien grösserer und kleinerer Despoten sich durch die gesegneten Fluren milder und menschenfreundlicher Fürsten hindurchwinden; und dass dennoch der verwelkende Sklave neben dem starken Landmanne ruhig ackert? Seyd ihr nie aus dem Gebiete einer gewissen Reichsstadt, auf welchem der genährte, gebildete und geehrte Landmann es nicht neu findet, dass er eures Gleichen sey, da er ein Mensch sey, über Grenzen getreten, welche statt des Wappens überall durch das Bild der Hand unter dem Beile, und des an die Karre Gefesselten bezeichnet werden, auf welchen euch ausgetrocknete Mumien in Lumpen begegneten, die vor eurem ganzen Rocke den Rest

ihrer Kopfbedeckung abzogen, ehe sie noch in euren Gesichtskreis kamen? Die Letzteren leben ruhig neben und unter den Ersteren, und verbluten jetzt ihren letzten Tropfen Blutes für den, der ihre vorherigen verkaufte. Hier sind ja wohl sehr verschiedene Staaten im gleichen Raume, und es entsteht kein Widerstreit derselben gegen einander.

Mögen doch also diejenigen, die aus der alten Verbindung getreten sind, sich durch eine neue vereinigen und ihren Bund durch freiwilligen Beitritt Mehrerer stärken; sie haben dazu das vollkommene Recht. Hat endlich die alte Verbindung gar keinen Anhänger mehr, und haben alle sich zur neuen freiwillig gewendet, so ist die *gänzliche* Revolution rechtmässig vollzogen.

Und hier lege ich denn die Feder nieder, um sie eben da wieder aufzunehmen, wenn ich finden sollte, dass ich nicht vergebens gearbeitet, und wenn das Publicum den gewohnten Vorwurf, dass es zu solchen Untersuchungen noch lange nicht reif sey, einmal durch die That widerlegt. Wo nicht, so laufe ich meine Bahn in einer anderen Sphäre.

Beitrag
zur
Berichtigung der Urtheile
des Publicums
über die
französische Revolution.

Erster Theil:
Zur Beurtheilung ihrer Rechtmässigkeit.

Zweites Heft.

Viertes Capitel.

Von begünstigten Volksklassen überhaupt, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung.

Bis jetzt ging unser Weg die ebene Heerstrasse des Naturrechts; von nun an windet er sich durch die finstern Hohlwege gothischer Meinungen, und durch die Hecken und die Büsche einer halbbarbarischen Politik. Ich muss den Leser, der bis zu diesem Puncte mit mir kam, hier um Erneuerung seiner Nachsicht und seines Muthes bitten. Es ist nichts Leichtes, vor dem Richterstuhle der Vernunft gewissen Meinungen, die so wenig gewohnt sind, die Sprache derselben zu reden, ihr volles Recht widerfahren zu lassen; ihrer Unberedheit noch selbst zu statten zu kommen, Vertheidiger des Angeklagten, und gerechter Richter zu gleicher Zeit zu seyn. Wenigstens ist es nicht mein Wille, unbillig zu verfahren: nach der Maxime des Richters, jeden für so ehrlich zu halten, als es angeht, werde ich den Beklagten allenthalben die besten Gründe leihen, welche aufzufinden sind; sollte auch dann ihre Sache sich nicht behaupten, so wird es um so weniger zweifelhaft bleiben, ob sie sachfällig sey, wo sie sich mit schlechteren behilft.

Ausgezeichnete Staatsbürger sind solche, gegen welche die übrigen sich zu besonderen Leistungen verpflichtet haben, die ihnen jene nicht zurückgeben — etwa gegen andere Leistungen von ihrer Seite, die der ausgezeichnete von den übrigen Bürgern ebensowenig zurückerhält. — Ueber diese pflichtmässigen Gegenleistungen der ausgezeichneten lasst uns hier

nicht hart seyn! — selbst ihre Herablassung, die Ehrenbezeugungen der geringeren Bürger anzunehmen, und einen Werth auf dieselben zu setzen, oder ihre Mühe, die Vorrechte, die wir ihnen verstattet haben, zu gebrauchen, unsere Dienste zu benutzen, und die an sie abgetretenen Einkünfte zu verzehren, mögen diese Gegenleistungen seyn, wenn sie wollen, dass wir es dafür aufnehmen. — Dass diese gegenseitigen Rechte und Verpflichtungen nur auf Vertrag sich gründen können, und dass die Gültigkeit oder Ungültigkeit dieses besonderen Vertrags auf den Grundsätzen der Verträge überhaupt, welche wir oben entwickelten, beruhe, fällt, ohne weitere Untersuchung, jedem sogleich in die Augen.

Meist alle Angriffe, die man auf die Gültigkeit dieser Art von Verträgen gethan hat, schienen sich auf den Zweifel zu gründen, ob auch wohl die gegenseitigen Leistungen der ausgezeichneten und der übrigen Staatsbürger als gleichgeltend zu betrachten seyen, oder ob etwa der wahre innere Werth der einen den der anderen unverhältnissmässig überwiege; ob der erstere durch seine Leistung den letzteren für die seinige auch wirklich bezahle, oder ob er etwa bei ihm noch sehr im Rest bleibe; ob da wirklich ein Tausch von Vortheilen vorgehe, oder etwa ein Theil von beiden über alle Maassen bevortheilt werde. Der Verdacht, dass mehrentheils wirklich der letztere Fall vorhanden sey, hat gemacht, dass man die Ausgezeichneten auch *Begünstigte* genannt hat; und da ich nicht läugnen will, dass ich den gleichen Verdacht hege, so sey mirs erlaubt, die gleiche Benennung von hier an zu verfrühen, bis ich sie rechtfertigen werde. Nach unseren oben festgestellten und entwickelten Grundsätzen findet jene Bevortheilung über alle Maassen ganz sicher da statt, wo ein unveräusserliches Menschenrecht veräussert worden. Für ein solches ist gar kein gleichgeltender Ersatz möglich; ein solches dürfen wir nicht aufgeben, so lange wir nicht aufhören, Menschen zu seyn; ein Vertrag, in welchem es aufgegeben wird, ist schon an sich völlig ungültig und nichtig. Wir können demnach, zufolge unserer obigen Betrachtungen, als ausschliessende Bedingung der Gültigkeit jedes Begünstigungs-Vertrages festsetzen:

dass kein unveräusserliches Menschenrecht durch ihn veräussert seyn müsse. Diese Bedingung ist von grosser Ausdehnung; sie ist aber die einzige. Unsere veräusserlichen Rechte können wir vergeben, wie, und gegen welche Bedingungen wir wollen; wir können sie umsonst verschenken; der andere hat nichts zu thun, als sie an sich zu nehmen; und der Vertrag ist vollzogen und in die Welt der Erscheinungen eingeführt.

Es ist ein unveräusserliches Recht des Menschen, auch einseitig, sobald er will, jeden seiner Verträge aufzuheben; Unabänderlichkeit und ewige Gültigkeit irgend eines Vertrages ist der härteste Verstoss gegen das Recht der Menschheit an sich. Für den Bürgervertrag insbesondere ist dies schon oben aus dem Materiellen desselben, aus seinem Endzwecke, erwiesen worden; für alle Verträge überhaupt lässt es sich aus den oben festgestellten Grundsätzen über die Form des Vertrages an sich ohne Mühe folgern.

Nemlich, im Vertrage ist die gegenseitige freie Willkür Grund der Rechte und der Verbindlichkeit. Dass nur über Dinge, die in unserer Willkür stehen, welche veränderlich ist, nicht aber über solche, in deren Rücksicht unser Wille durch das Sittengesetz unveränderlich bestimmt seyn soll, ein Vertrag stattfinde, ist oben erwiesen. Dass, sobald Eines von beiden Willkür über den Gegenstand des Vertrages sich geändert, die gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten, mithin der Vertrag selbst, aufgehoben seyen, ist an dem gleichen Orte dargethan worden. Hier also bleibt nur die Frage noch zu beantworten: ob ein Mensch nicht etwa das Recht habe, sich im voraus zu verbinden, ***seine Willkür*** über einen gewissen Gegenstand ***nie zu ändern;*** — etwa so, wie er verbunden ist, seinen Willen, seine Pflicht zu thun, nie zu ändern? Von ihrer Beantwortung hängt die Beantwortung der aufgeworfenen Frage ab: ob die Unabänderlichkeit eines Vertrages mit dem unveräusserlichen Rechte der Menschheit vereinbar sey oder nicht? Da nemlich die Fortdauer des Rechts und der Verbindlichkeit im Vertrage sich auf nichts als auf die Fortdauer der freien Willkür gründen kann, so setzt die Unabänderlichkeit eines Vertrages nothwen-

dig das Versprechen voraus, dass man seine Willkür über den Gegenstand des Vertrages nie abändern wolle. — Ich mache einen unabänderlichen Vertrag, heisst: ich mache mich anheischig, meinen jetzigen Willen über die im Vertrage begriffenen Gegenstände nie zu ändern.

Die *Willkür* an sich, insofern und weil sie das ist, ist vom verbindenden Vernunftgesetze völlig befreit; ihre Richtung hängt ab von physischen Ursachen, die das Maass unserer Einsicht bestimmen. Ich ergreife die Entschliessung, die mir jedesmal die nützlichste und zuträglichste scheint, und ich habe durch die Erlaubniss des Sittengesetzes dazu das vollkommenste Recht. Meine Willkür ändert sich nothwendig, so wie meine Einsichten ab- oder zunehmen. Das Versprechen, sie nicht zu ändern, wäre ein Versprechen, seine Einsichten nicht zu vermehren und zu vervollkommnen. Ein solches Versprechen aber darf kein Mensch geben. Jeder hat *die Pflicht*, mithin auch das *unveräusserliche* Recht, ins unendliche an seiner Vervollkommnung zu arbeiten, und seinen besten Einsichten jedesmal zu folgen. Er hat demnach auch das unveräusserliche Recht, seine Willkür nach dem Grade seiner Vervollkommnung abzuändern; keinesweges aber das Recht, sich zu verbinden, dass er sie nie abändern wolle. Die Clausel in einem Vertrage, von welcher Natur er auch sey, dass er unabänderlich seyn solle, ist demnach völlig leer und nichts bedeutend, weil sie gegen ein unveräusserliches Menschenrecht verstösst; es ist völlig so gut, als ob sie nicht da wäre.

Dennoch steht die einseitige Aufhebung selbst des nachtheiligsten Vertrages unter den Bedingungen aller einseitigen Vertragsaufhebungen. So sehr du auch bevortheilt seyest, du hast nicht nur *das* Recht nicht, die Wiedererstattung desjenigen zu fordern, was der andere einmal mit deinem guten Willen in sein Eigenthum aufgenommen hat, sondern du hast sogar ihm den Schaden, in den er erweislich durch die Rechnung auf die Fortdauer deines zurückgenommenen guten Willens gekommen ist, zu ersetzen. Das Vergangene ist vergangen: für die Zukunft magst du deine Maassregeln besser nehmen. Du hast Rechte, mit denen du nichts anfangen konntest,

verschenkt; jetzt hast du gelernt, sie besser zu nutzen: fordere die Ausübung derselben zurück, aber ahnde nicht den Misbrauch, den man vorher von deiner unbedachten Güte machte; du hast allein dir ihn zuzuschreiben. Du hat edle Vorzüge gegen ein Linsengericht verkauft; du bist freilich bevortheilt: — wenn du das erkennst, so nimm sie zurück, und koste seines Linsengerichtes nicht mehr. Es wäre höchst ungerecht, dich zu nöthigen, ein Thor zu bleiben, weil du es einmal warst: aber es ist gar nicht ungerecht, dass du die Folgen deiner vorigen Thorheit tragest.

Sobald demnach der unbegünstigtere Bürger anfängt zu merken, dass er durch den Vertrag mit dem begünstigten bevortheilt sey, so hat er das völlige Recht, den nachtheiligen Vertrag aufzuheben. Er entbindet jenen seines Versprechens, und nimmt dagegen das seinige zurück. Er hebt entweder die Leistungen, zu denen jener sich verpflichtet hatte, ganz auf, weil er ihrer entbehren zu können glaubt, oder er denkt darauf, sie um einen wohlfeileren Preis zu haben. Er findet es etwa nicht mehr so ehrenvoll für sich, dass eine Handvoll Adeliger oder Prinzen auf seine Kosten einen glänzenden Hofstaat bilde, oder nicht mehr so zuträglich für das Heil seiner Seele, dass eine Schaar von Bonzen sich von dem Marke seiner Ländereien mäste, — oder er bietet etwa die wenigen ihm nöthigen Kriegsdienste gegen erträglichere Bedingungen aus. Wer ihm die gelindesten macht, dem wird er jene Leistungen übertragen. Wer dürfte dies dem Staate wehren?

Dem Staate, sagte ich; — und indem stehe ich vor einem mächtigen Einwurfe, dem: der Begünstigte ist auch Staatsbürger; es lässt mithin ohne seine Zustimmung über die Aufhebung seiner Privilegien nichts allgemein verbindendes sich ausmachen. — Aber, das ist nicht wahr: der Begünstigte, insoweit er das ist, ist sicher nicht Bürger. Er hat einen Vertrag mit den übrigen Bürgern geschlossen, sagt ihr. Konnte er das als Staatsbürger, der keinen eignen Willen hat, und der erst in Verbindung mit allen übrigen eine moralische Person aus macht? Er war Partei, als er seinen Vertrag schloss; er ist es, indess dieser Vertrag durch die andere Partei aufgehoben wer-

den soll; er wird sich gefallen lassen, zu schweigen, so lange über die Aufhebung desselben berathschlagt wird. Wenn diese Sache abgethan seyn wird, dann wird er sein Stimmrecht als Staatsbürger wieder erhalten. Wenn es in Frage kommen wird, wie und auf welche Bedingungen die von ihm erledigten Verwaltungen wieder besetzt werden sollen, dann mag er seine Meinung sagen. Wenn z. B. die Frage über den Adel entstände, so darf er wohl sagen: es sollen in unserem Staate Adelige seyn; aber er darf nicht sagen: ich will in unserem Staate ein Adeliger seyn.

Aber unsere Begünstigten nehmen sich anders. Indem wir den Vertrag mit ihnen aufheben, und ihre etwanigen Leistungen auf mildere Bedingungen anderen übertragen wollen, zeigen sie uns ihre persönliche Berechtigung vor, diese Leistungen ausschliessend vor allen anderen zu verwalten; ein Verbot für jeden anderen, sich damit zu befassen: und, wenn ihnen das durchgeht, so sind wir schlimmer daran, als vorher. Wir müssen diese Leistungen fernerweitig von ihnen annehmen; wir dürfen sie nicht aufheben; denn sie sind darauf angewiesen, sie zu verrichten: wir dürfen sie keinem anderen auftragen, sie sind *ausschliessend* darauf angewiesen; wir können mit ihnen nicht markten, sie verhindern alle Concurrenz; sie schlagen uns ihre Dienste so hoch an, als sie wollen, und wir haben nichts zu thun, als zu bezahlen. — Wir wollen z. B. keine Verzierungen an unserem Staatsgebäude mehr, die weiter nichts sind, als Verzierungen. „Nein, sagen sie, solche Verzierungen müssen seyn, denn *wir* sind dazu da, diese Verzierungen auszumachen, wenn *sie* nicht mehr sind, so werden auch *wir* nicht mehr seyn.“ — Wohl, sagen wir, aber warum sollt ihr denn auch seyn? „Weil Verzierungen seyn müssen,“ antworten sie. — Wir wollen unnütze Dinge abschaffen. — „Nein, sagen sie, diese Dinge sind gar nicht unnütz; sie sind *uns* nütze.“ — Ja, aber was nützt *ihr* denn? — *Wir* nützen, um jene Dinge zu benutzen — und wir sind um keinen Schritt weiter mit ihnen. Wir müssen demnach wohl, ohne weiter auf sie zu hören, untersuchen, was das denn eigentlich für eine Berechtigung ist, die sie vorzeigen.

Sie, nur sie sind ausschliessend berechtiget. — Wer sind denn diese Sie; durch was werden sie denn von allen anderen, die nicht diese Sie sind, unterschieden; was ist denn ihr ausschliessendes Kennzeichen? Nicht auf jenen vorausgesetzten Vertrag gründet es sich, den wir aufheben wollten; ihr Recht soll ja älter als jeder Vertrag mit ihnen seyn. Es muss demnach wohl ein angebornes, ein auf sie vererbtes Recht seyn. Nun kennen wir keine angebornen Reehte, als die allgemeinen Menschenrechte, und deren ist keins ausschliessend. Ihr Recht müsste demnach doch zuletzt, wenn auch gleich nicht von ihnen, dennoch von einem anderen *erworben* seyn, der es auf sie übertragen hätte; und zwar durch *Vertrag* müsste es erworben seyn, da kein Recht auf Personen anders erworben werden kann. — Wir wollen jetzt nicht nach diesem Vertrage suchen. Es leuchtet aus dem obigen ein, dass wir das völlige Recht hätten, die Verbindlichkeit desselben für uns aufzuheben und zu vernichten; wir wollen jetzt nur von der sonderbaren Rechtsübertragung reden, deren rechtskräftige Gültigkeit hier vorausgesetzt wird.

Jedes Recht auf Personen beruht auf einer Verbindlichkeit des anderen Theils; und hier, da von keinem natürlichen Menschen-, sondern von einem erworbenen Bürgerrechte die Rede ist, auf einer Verbindlichkeit, die nicht das Vernunftgesetz, sondern die eigne freie Willkür auflegte; und es setzt demnach einen Vertrag voraus. Das Recht wird *übertragen,* heisst: *der eine Theil setzt, statt seiner, eine andere Person in den Vertrag ein.* Dass dies wenigstens mit *Wissen* des verbundenen Theils geschehen müsse, ist offenbar; denn wie sollte er sonst wissen, gegen Wen er seiner Verbindlichkeit genug zu thun habe? Dass es auch mit seinem *Willen* geschehen müsse, folgt in unserem Systeme unmittelbar daraus, weil nur durch seinen fortdauernden Willen sogar mit dem ersten eigentlichen Contrahenten der Vertrag fortgedauert hätte; aber wir können hier dem Gegner dies völlig schenken. Wenn der eingesetzte Theil nur auf die *gleichen* Bedingungen in den Vertrag eingesetzt worden, so könne dies der anderen Partei völ-

lig gleichgültig seyn, mag er immer sagen; so lange diese zweite Partei nur *eine und ebendieselbe* Person bleibt.

Aber bei der Rechtsübertragung, von welcher hier die Rede ist, bei *der Rechtsvererbung* in unseren Staaten bleibt sie nicht eine und ebendieselbe Person: auch der, welcher die Verbindlichkeit übernommen hat, soll einen anderen an seine Stelle in den Vertrag eingesetzt haben. Wenn es wirklich ein Vertrag zwischen einer begünstigten und einer bevortheilten Partei ist, so ist völlig zu erwarten, dass der Stellvertreter des Begünstigten freiwillig und gern in den Vertrag eingetreten sey: aber ist wohl der Stellvertreter des Bevortheilten eben so freiwillig in ihn eingetreten: oder konnte der Bevortheilte ganz willkürlich seine Verbindlichkeit auf einen anderen übertragen, ohne bei ihm anzufragen, ob er sie übernehmen wolle? oder, welches eben das heisst, verbindet diesen ein fremder Wille? *Ein fremder Wille verbindet nie;* das ist der erse Grundsatz alles Vertragsrechtes. — Mag doch hier immer der Begünstigte läugnen, dass der Bevortheilte noch während seines Lebens, sobald er wolle, seinen Vertrag aufheben dürfe; stirbt dieser Bevortheilte, so hört doch dann seine Verbindlichkeit gewiss auf, weil er ihr gar keine Genüge mehr thun kann. Wer aus der Welt der Erscheinungen herausgetreten ist, ist seiner Rechte darin verlustig und seiner Verbindlichkeiten entledigt. Verfolge ihn doch der Begünstigte in die andere Welt, und mache dort seine Ansprüche auf ihn geltend, wenn er kann; in dieser ist er einmal nicht mehr anzutreffen. — Aber den ersten den besten zu ergreifen, und ihm zu sagen: ich hatte Anforderungen auf jemanden; er hat durch seinen Tod sich denselben entzogen; mir muss Genüge geleistet werden; komm, *du* sollst mir für ihn einstehen — wie sollte das angehen? — Aber er hat mich auf dich angewiesen, sagst du mir. — Dann bedaure ich, dass du dich hintergehen liessest; er hatte kein Recht über mich zu verfügen; das hat niemand, als ich selbst. — Aber du bist sein Sohn. — Aber darum nicht sein Eigenthum. — Er hat als Verwalter deiner Rechte, während deiner Unmündigkeit, dich in den Vertrag mit mir eingeschlossen. — Das durfte er wohl thun, bis auf den Zeitpunct, wo ich mün-

dig seyn würde, nicht aber länger. Jetzt bin ich mündig und Verwalter meiner Rechte selbst, und gebe dir keines auf mich.

Geschah es aus einem kaum denkbaren Unverstande, oder geschah es in der deutlich gedachten unredlichen Absicht, die Untersuchung zu verwirren, und die Bestimmung zu erschleichen, die er durch Gründe nicht zu erzwingen hoffte, dass Herr Rehberg *) unter der Benennung ***Erbrecht*** das Recht, ***Sachen*** zu erben, die nicht ihr eigenes Eigenthum sind, und das Recht, Verbindlichkeiten von ***Personen*** zu erben, die doch wohl alle ihr eigenes Eigenthum sind, ohne weitere Unterscheidung zusammenfasste? Ich sollte meinen, beide, das erstere wohlgegründete und das letztere erdichtete und der Vernunft widersprechende Recht, wären sichtbar genug verschieden. Der Rechtsgrund des bürgerlichen ausschliessenden Erbrechts auf Sachen ist oben (S. 126—128.) entwickelt worden. Er gründete sich auf einen Vertrag aller Staatsbürger unter einander, ihr ***gemeinsames*** Erbrecht auf die Güter ***jedes*** Verstorbenen gegen das ***ausschliessende*** Erbrecht auf die Güter ***gewisser*** Verstorbenen aufzugeben. Beim Gegenstande des Vertrages, den Gütern, hatten sie hierüber nicht anzufragen; sie waren sehr sicher, dass diese gegen ihre Verfügungen keinen Einspruch machen würden. — Der Rechtsgrund eines Erbrechts auf übernommene Verbindlichkeiten der Personen könnte nur auf einem Vertrage der begünstigten Staatsbürger beruhen, ihr ***gemeinsames*** Erbrecht auf die Verbindlichkeiten ***aller*** Bevortheilten und Unterdrückten gegen das ***ausschliessende*** Erbrecht auf die Verbindlichkeiten ***gewisser*** Bevortheilten und Unterdrückten aufzugeben. Und jenes vorausgesetzte gemeinsame, gegen ein ausschliessendes veräussertes Erbrecht selbst — wenn es nicht etwa auf das Recht des Stärkeren, auf den rechtskräftigen Krieg Aller gegen Alle sich gründen, wenn jener Vertrag nicht etwa der Vertrag von Strassenräubern seyn soll, die in einer Höhle ihre Beute friedlich theilen, damit sie nicht mit dem Schwerte über einander herfallen, und einander alle morden, wie er es doch nicht wohl seyn soll — worauf, sage ich, könnte

*) S. 37. seiner oben angeführten Schrift.

denn dieses gemeinsame Erbrecht sich gründen, als auf einen vorhergegangenen Vertrag mit den bevortheilten Bürgern, ihre aufgegebenen Rechte nie zurückzufordern? — Hier gänzlich davon abgesehen, dass, laut obigem, ein solcher Vertrag an sich rechtsunkräftig ist, weil das unveräusserliche Menschenrecht, seine Willkür, zu verändern, darin veräussert wird — wo sollen denn nach dem Absterben der ersten bevortheilten Bürger andere herkommen? wo sollen die zu vererbenden Verbindlichkeiten her entstehen? Will man denn die Personen, welche sie übernehmen sollen, ebensowenig darüber fragen, als man im Erbvertrage über Sachen die Sachen fragte? Ohne Zweifel wird man auch auf diese Frage ohne Bedenken Ja antworten, in einem Systeme, wo gar keine Gleichheit unter den Menschen zugegeben wird, als die vor Gott in Beziehung auf die Kirche: und wenn gefragt würde, ob nicht die Menschen selbst als ein Eigenthum sich vererben, vertauschen, verkaufen, verschenken liessen, so müsste man, diesem Systeme zufolge, auch darauf Ja antworten.

Wo man sehr einleuchtende Dinge sagt, überführt man am wenigsten, sagt Montesquieu; und es ist mir keinesweges unbekannt, dass ich hier Sachen vortrage, die gegen die allgemeinen Meinungsfragmente der Völker — sonst auch mit einem ehrlicheren Namen gemeiner Menschensinn genannt — gewaltig verstossen. Aber was kümmert das mich? Nehmt euch die Mühe, zu den Grundsätzen zurückzugehen, und stosst diese um; oder wenn ihr sie stehen lassen müsst, so seyd versichert, dass alles, was durch richtige Folgerungen daraus herfliesst, nothwendig richtig, und eure Meinung, die ihm widerstreitet, nothwendig falsch ist, und ob vom Anfange des Menschengeschlechtes an bis jetzo alle Menschen eurer Meinung gewesen wären. Von dem ersten gesetzgebenden Volke, das wir kennen, von den Aegyptern an, ist es freilich in allen Staaten angenommen gewesen, dass der Sohn in die Verbindlichkeiten des Vaters einzutreten schuldig sey, und darum meint der nach Autoritäten sich bestimmende Undenker, dass es doch wohl wahr seyn müsse. Aber in mehreren der Staaten, welche mit ihren Gesetzen ihre Meinungen auf uns fort-

gepflanzt haben, wurde es auch für rechtmässig gehalten, dass der Vater sein neugebornes Kind wegsetze, oder sein erwachsenes am Leben strafe, ohne dass irgend jemand das Recht habe ihn zu fragen, warum? Wie kommt es, dass man neben der ersteren Meinung nicht auch die letztere beibehalten hat? — Oder liegt nicht etwa beiden der gleiche Satz zum Grunde, dass das Kind ein Eigenthum des Vaters sey, mit welchem er nach Belieben schalten könne? — Oder ist es etwa härter, ein junges, noch gar nicht zum vollen Bewusstseyn seiner selbst gekommenes Kind hülflos verderben zu lassen, das vielleicht bei seinem Tode weniger empfindet, als eine Taube, die ihr würgt, oder ein erwachsenes, allen Mühseligkeiten des Lebens durch einen schnellen Tod auf einmal zu entziehen, als es hart ist, dasselbe im vollen Gefühl seiner Kraft und seines Rechts zu nöthigen, aus Furcht des Todes ein Knecht zu seyn sein Lebenlang? — Aber das kommt daher: — das Christenthum hat eine andere Meinung — für euch ist es nichts mehr als Meinung — von einer unsterblichen Seele des Menschen, und von dem Einflusse seines hienieden zugebrachten Lebens, besonders seiner letzten Stunden, auf das Schicksal dieser Seele in einem anderen Leben unter euch gebracht, die einer so willkürlichen Verfügung über *Menschenleben* widerstreitet. Dasselbe, oder vielmehr seine dem Despotismus verkauften Diener haben vergessen, eine Meinung zu verbreiten, die der willkürlichen Verfügung über *Menschenfreiheit* widerspräche; und der Philosoph kann einmal nicht so der Volksmeinung gebieten, wie der begeisterte göttliche Gesandte. — In Absicht des ersteren Fragments eurer unzusammenhängenden Meinungen habt ihr euch durch eine sanftere menschlichere Religion umstimmen lassen; in Absicht des zweiten bestimmt euch noch immerfort die rohe Denkungsart halber Wilden, die jetzt den ersten Schritt thaten, sich vom Menschenfleische zu entwöhnen. Kann es eine andere Denkungsart seyn, als eine solche, welche von der gedrückten Lage eines Mitmenschen, der nun einmal keine gute Mahlzeit verspricht, doch allen möglichen übrigen Vortheil zu ziehen sucht — die ihm das Versprechen einer lebenslänglichen Sklaverei, mit der gänzlichen Verzicht-

leistung auch nur auf den Wunsch der Freiheit, abfordert; und wenn der Geängstete das versprochen hat, sich die Unterthänigkeit seiner Kinder gegen die Kinder des Unterdrükkers — und wenn er in der Angst seines Herzens auch das versprochen hat, sich die gleiche Unterthänigkeit für das dritte, dann für das vierte, dann für das fünfte Glied, und dann für alle möglichen Generationen ins unendliche hinaus versprechen lässt? — und kann das jemand versprechen, als im Angesichte des brennenden Holzstosses und des Spiesses, an welchem er geröstet werden soll? — Sehet da eure Autoritäten!

Selbst der starkmüthige Herr R. will Männern, die bei Anwendung solcher Grundsätze auf den gegenwärtigen Zustand der Welt etwas fühlen sollten, das sich in ihrem Herzen empöre, nicht alle Einsicht absprechen, und ihnen ihre wehmüthigen Empfindungen nicht zum Argen auslegen: aber seine Gutmüthigkeit ist nicht von langer Dauer. „Man zerstört einmal, sagt er, alle Möglichkeit einer bürgerlichen Ordnung, wenn das, was ein Vorfahr, und wäre es auch vor einer Million Jahren gewesen, vielleicht aus Noth gethan“ (wozu er sich verbunden hat, will er sagen)*). „nicht noch diesen späten Erben binden soll. Kein Staat könnte bestehen, wenn nicht Kinder oder andere Erben genöthigt wären, in die Stelle der Verstorbenen zu treten.“ Soll dies heissen: keiner der jetzt bestehenden Staaten könne, so wie er jetzt ist, bestehen, wenn nicht auch jene Verfassung, so wie sie jetzt ist, bleiben sollte, so hat er völlig recht, und es bedurfte seines Scharfsinns nicht, um uns dies zn entdecken. Soll es aber heissen: es sey überhaupt keine bürgerliche Vereinigung ohne diese Veranstaltung denkbar, und diese sey in jenem Begriffe als Merkmal enthalten, so würde ich daraus folgern, dass die bürgerliche Vereinigung an sich völlig vernunftwidrig und unrechtmässig sey, und dass keine geduldet werden müsse. — Es soll eine bürgerliche Verfassung seyn: dies ist ohne Ungerechtig-

*) S. 60. — Fast keine Zeile dieses Mannes, der nicht aufhört, über unbestimmtes Geschwätz zu schreien, kann man abschreiben, ohne ihm die Ausdrücke verbessern zu müssen.

keit nicht möglich: mithin müssen Ungerechtigkeiten begangen werden; wäre dann Herrn R.s Folgerung. Ich hingegen würde so folgern: es sollen keine Ungerechtigkeiten begangen werden: ohne diese ist keine bürgerliche Verfassung möglich; mithin muss keine bürgerliche Verfassung seyn. Die Entscheidung unseres Streites würde dann von der Beantwortung der Frage abhangen: ob es letzter Endzweck des Menschengeschlechtes sey, in der bürgerlichen Vereinigung zu leben, oder, ob recht zu thun? — Die Prüfung der R.schen Behauptung an sich, dass, ohne jene Einrichtung die bürgerlichen Verbindlichkeiten forterben zu lassen, gar keine Staatsverfassung möglich sey, gehört hieher nicht. Ich rede noch nicht von den möglichen Einrichtungen einer bestimmten Staatsverfassung, sondern von den ausschliessenden Bedingungen der moralischen Möglichkeit aller Staatsverfassungen überhaupt.

Bis jetzt haben wir die Gültigkeit der Begünstigungsverträge in Absicht auf *ihre Form* untersucht, und haben gefunden, dass nicht nur keine Vererbung der Begünstigungen stattfinde, wie man vorgeben wollte, sondern dass sogar der unmittelbare erste Contrahent jeden Vertrag, durch den er sich bevortheilt glaubt, aufheben könne, sobald er wolle. Wir erinnerten, dass in diesem Falle der einseitig Aufhebende zur Zurückgabe und Schadenersatz verbunden sey. Um diesen Ersatz schätzen zu können, haben wir jetzt noch eine Untersuchung über Begünstigungsverträge ihrer möglichen *Materie* nach, d. h. über die Gegenstände solcher Verträge, anzustellen. — Nur Einen denkbaren Gegenstand eines solchen Vertrages müssen wir sogleich, ehe wir ihn in seiner Reihe finden, voraus schicken. Nemlich, es dürfte jemand glauben, die gemeinen Glieder des Staates könnten in einem Vertrage an eine begünstigte Bürgerklasse, oder auch wohl an Einen Begünstigten das Recht, etwas an der Staatsverfassung zu ändern, ausschliessend abgetreten haben. Wäre ein solcher Vertrag geschlossen, so wären dadurch alle übrigen Begünstigungsverträge, als zur Staatsverfassung gehörig, für die ausgeschlossenen Bürger befestigt und unverletzlich gemacht. Dürften sie diesen ohne vorhergegangene Entschädigung nicht brechen, so würden sie auch

keinen aller übrigen Begünstigungsverträge aufheben können, weil für die Aufhebung des ersteren keine gleichgeltende Entschädigung möglich ist, als die Beibehaltung der übrigen, mithin jenes Vertrages selbst. — Aber ein solcher Vertrag ist schon an sich null und nichtig, eben darum, weil er alle übrigen Begünstigungsverträge für einen Theil der Staatsmitglieder unabänderlich macht, mithin das unveräusserliche Menschenrecht, seine Willkür, zu ändern, aufhebt. — Ich thue gänzlich Verzicht auf das Recht, an dieser Verfassung irgend etwas abzuändern, und übertrage es einem anderen — heisst: ich will meine freie Willkür über die mir darin aufgelegten Verbindlichkeiten nicht abändern, ich will dasjenige, was ich heute für nothwendig und nützlich halte, so lange dafür halten, als es ein gewisser anderer dafür halten wird — und ein solches Versprechen ist doch wohl vernunftwidrig? Ein solcher Vertrag ist so gut, als nicht geschlossen: durch ihn wird demnach kein Staatsmitglied verhindert, seine Begünstigungsverträge aufzuheben.

Nur veräusserliche Rechte können, wie in allen Verträgen überhaupt, also auch in diesem, aufgegeben werden. Ein Leitfaden zur Auffindung aller veräusserlichen Rechte, wenn sich ein solcher sollte auffinden lassen, würde demnach das sichere Mittel seyn, alle möglichen Gegenstände der Begünstigungsverträge, so wie aller Verträge überhaupt, zu erschöpfen.

Veräusserliche Rechte sind insgesammt Modificationen unveräusserlicher Rechte: die letzteren können auf mannigfaltige Art ausgeübt werden: zu jeder Art der Ausübung hat das freie Wesen ein Recht; aber eben darum, weil es mehrere derselben giebt, ist ihrer keine an sich unveräusserlich. Uebe ich es auf diese Art nicht aus, so übe ich es auf eine andere: auf irgend eine Art ausüben muss ich es freilich, denn das Urrecht ist unveräusserlich.

Alle Urrechte der Menschheit lassen sich auf folgende zwei Klassen zurückführen: *Rechte der unveränderlichen Geistigkeit,* und *Rechte der veränderlichen Sinnlichkeit.* — Durch das Sittengesetz in mir wird die Form meines reinen Ich unabänderlich bestimmt: ich soll ein Ich — ein selbstständiges Wesen,

eine Person seyn — ich soll meine Pflicht immer wollen; ich habe demnach ein Recht, eine Person zu seyn, und meine Pflicht zu *wollen.* Diese Rechte sind unveräusserlich, und aus ihnen entspringen keine veräusserlichen Rechte, weil mein Ich in dieser Rücksicht gar keiner Modification fähig ist. — — Alles in mir, was nicht selbst dieses reine Ich ist, ist Sinnlichkeit (in der allerweitesten Bedeutung des Wortes, Theil der Sinnenwelt), mithin veränderlich. Ich habe ein Recht, dieses veränderliche Ich in mir zu jener gegebenen Form des reinen Ich durch allmählige Bearbeitung desselben (welches eine Modification ist) zu bilden: ich habe das Recht, meine Pflicht zu *thun.* Da jene reine Form meines Ich unabänderlich bestimmt ist, so wird auch die in meinem sinnlichen Ich hervorzubringende Form dadurch unabänderlich bestimmt (nemlich in der Idee). Das Recht, meine Pflicht zu thun, ist nur auf Eine Art ausübbar, und keiner Modificationen fähig; mithin entspringen daher keine veräusserlichen Rechte. — — — Es sind aber in diesem meinen sinnlichen Ich noch eine Menge Modificationen übrig, die auf jene unveränderlichen Formen des reinen Ich nicht zu beziehen sind; Modificationen, über welche das unabänderliche Sittengesetz nichts festsetzt, deren Bestimmung daher in meiner Willkür steht, welche selbst veränderlich ist. Da sie dies ist, so kann sie jene Modificationen auf mannigfaltige Art bestimmen; zu jeder Art derselben hat sie ein Recht; aber alle sind an sich veräusserlich; und hier erst ist es, wo wir auf das Feld der veräusserlichen Rechte treten.

Durch diese Willkür werden entweder meine inneren Kräfte, das, was in meinem Gemüthe vorgeht, modificirt; oder meine äusseren körperlichen Kräfte. Ich darf, in Rücksicht der ersteren, meine Betrachtungen auf einen gewissen Punct hinrichten, über diesen oder über andere Gegenstände nachdenken und urtheilen; ich darf dadurch mich dahin bringen, dass ich dies begehre, jenes verabscheue, diesen verehre, jenen gering achte, diesen liebe, jenen hasse. Da dieses alles veränderliche Bestimmungen meines Gemüthes sind, so wären die Rechte zu ihnen in moralischer Absicht nicht unveräusserlich; aber sie sind es in physischer. Sie dürften wohl veräussert werden,

aber sie können es nicht, weil kein fremdes Wesen wissen könnte, ob ich meiner übernommenen Verbindlichkeit gegen dasselbe nachkäme oder nicht. — Man könnte bildlich sagen, sie würden oft an uns selbst, an unsere Urtheilskraft veräussert. Diese räth uns oft an, unsere Gedanken von diesem Gegenstande abzuziehen, ihn auf jenen zu richten; und die freie Willkür verwandelt diesen guten Rath in ein Gesetz für uns *). — Es findet also gar kein rechtskräftiges Versprechen darüber statt, dass man über gewisse Dinge oder über gewisse Grenzen hinaus nicht nachdenken wolle; dass man einem anderen hold seyn, ihn lieben, ihn verehren wolle: denn, gesetzt auch, das stände gänzlich in unserer Willkür — wie könnte der andere sich je versichern, dass wir ihm Wort hielten?

Es bleiben demnach gar keine durch einen Vertrag zu veräussernden Rechte übrig, als die auf den Gebrauch unserer körperlichen Kräfte, auf unsere äusseren Handlungen.

Unsere Handlungen gehen auf *Personen* oder *Sachen.* Auf Personen üben wir entweder ein *natürliches*, oder *erworbene* Rechte aus. Das erstere, das Recht der Selbstvertheidigung durch Zwang, das Kriegsrecht, kann an einen anderen abgetreten werden; doch mit zwei Einschränkungen. Wir müssen uns das Recht vorbehalten, oder vielmehr es bleibt nothwendig, auch ohne ausdrücklichen Vorbehalt unser, uns gegen einen schleunigen Angriff, der einen unersetzlichen Besitz, den unseres Lebens, in Gefahr bringt, und der das Erwarten fremder Hülfe unmöglich macht, selbst — und gegen den höchsten Vertheidiger unserer Rechte *immer* in eigener Person zu vertheidigen. Ueber das erstere dieser Rechte hat im allgemeinen nie ein Zweifel stattgefunden, ohngeachtet es in den mehresten Staaten merklich gekränkt worden durch jene Rechtsängstlichkeiten, durch jene Forderung eines Erweises vom Falle der

*) Leider bin ich hier für alle die, welche sich einer gesetzgebenden freien Willkür noch nie bewusst geworden, sondern beständig durch die blinde Einbildungskraft, dem Strome ihrer Ideenassociation nach, geleitet worden sind, völlig unverständlich. Aber da liegt die Schuld nicht an mir. — Auch die Gedankenrichtung des Menschen ist frei; und wer sie noch nicht frei gemacht hat, ist gewiss keiner anderen Art der Freiheit empfänglich.

Nothwehr, der jedem so einleuchte, als in der Stunde der Angst uns selbst die Gefahr einleuchtete. Das zweite hat man in den mehresten Staaten völlig untergeschlagen, und durch alle Mittel, besonders durch Beredungsgründe, aus der christlichen Religion entlehnt, zur stummen Ertragung alles Unrechtes, das unsere Vertheidiger nicht rächen wollen, oder, weil sie selbst es uns zufügten, nicht rächen können, zur willigen Hingebung unter die Hand unseres Scheerers oder unseres Schlächters, uns zu überreden gesucht. Aber, weil es unterdrückt wurde, ist es darum nicht minder fest gegründet? — Du vertheidigst uns gegen alle Gewalt Anderer; das ist recht und gut: aber wenn du nun entweder selbst unmittelbar Gewalt gegen uns ausübst, oder dadurch, dass du die versprochene Vertheidigung unterlässest, die wir selbst nicht übernehmen dürfen, die Gewaltthätigkeiten anderer zu deinen eigenen machst, wer soll uns dann gegen dich selbst vertheidigen? Du selbst kannst nicht dein eigener Richter seyn; dürfen wir gegen dich uns nicht selbst Recht verschaffen, so haben wir das Recht der Selbstvertheidigung, insofern es sich auf dich bezieht, völlig aufgegeben, und das durften wir nicht; denn nur die Arten, dieses Recht auszuüben, ob es z. B. durch uns selbst oder durch einen Stellvertreter geschehen solle, nicht aber das Recht selbst ist veräusserlich. *Ob* und *wie* diese Vertheidigung gegen die höchste Gewalt in einem Staate ohne Unordnung und Zerrüttung möglich sey, habe ich hier noch nicht zu untersuchen: ich hatte bloss zu zeigen, *dass* sie stattfinde, und nothwendig stattfinden müsse. Da übrigens diese Vertheidigung unserer Rechte gegen andere an sich eine beschwerliche Pflicht und keinesweges ein Gewinn ist, so lässt sich nicht denken, wie derjenige, dem wir diese Sorge abnehmen, dadurch in Schaden kommen, und einen Ersatz desselben von uns verlangen könnte: er müsste uns denn jene an sich ungerechte und rechtsunkräftige Ungestraftheit seiner eigenen Gewaltthätigkeiten gegen uns, oder den nicht weniger ungerechten und rechtsunkräftigen Ueberschuss über die Schadenerstattung, den er etwa von unseren Beleidigern erpresst und für sich behält, für den verlorenen Gewinn anrechnen: welches Anbringen aber

eine offenbare Bitte seyn würde, dass wir ihm doch erlauben möchten, auch fernerhin ungestraft ungerecht zu seyn; und folglich ohne weiteres abzuweisen wäre. Oder fürchtet er etwa die Einziehung desjenigen, was er für seine Vertheidigung von uns erhält, und was die Mühe derselben am Werthe vielleicht sehr weit überwiegt? Unmittelbar mit der Aufhebung seines Auftrages ziehen wir seinen Sold noch gar nicht ein. Wir werden auf diesen Sold in seiner Reihe zu reden kommen, und finden, was über ihn von Rechts wegen zu beschliessen ist. — Einer Art der Belohnung aber müssen wir hier sogleich gedenken, weil wir unserem Plane nach im Verfolg nicht auf sie treffen werden. — Wir sagten oben: es sey kein verbindendes Versprechen möglich, dass man jemanden lieben oder verehren wolle, weil der andere Theil nie wissen könnte, ob man seiner Verbindlichkeit Genüge leiste, oder nicht. Aber es sind Beschäftigungen möglich, die ihrer Natur nach die Liebe und die Verehrung der Menschen auf sich ziehen; und fast macht nichts ehrwürdiger, als der hohe Beruf, die Wehrlosen zu vertheidigen und die Unterdrückten vor Gewaltthätigkeiten zu schützen. Die Achtung wenigstens, die mit diesem Berufe nothwendig verbunden sey, die ihm durch die Gewohnheit, sie zu geniessen, zum Bedürfniss geworden, und auf deren fortdauernden Besitz zu rechnen, er durch unseren Vertrag berechtigt worden, werde ihm durch Aufhebung desselben geraubt, könnte unser bisheriger Schutzherr sagen. Wir antworten ihm: nichts schändet auch mehr, als Ungerechtigkeiten an einem solchen Platze begangen, Unterdrückung der wehrlosen Unschuld durch eine Macht, die zur Vertheidigung derselben eingesetzt ist: haben wir ihm die Möglichkeit, die Verehrung der Nationen auf sich zu ziehen, geraubt, so haben wir ihn zugleich der Versuchung, sich vor ihrem Angesichte öffentlich zu schänden, ihr Fluch und ihr Abscheu zu werden, entzogen. Gleiches gegen Gleiches hebt sich. — Aber nur Er ist seiner Unbestechbarkeit, seiner Unparteilichkeit, seines Muthes und seiner Kraft sicher; Er würde sicher sich nie entehrt haben. — Wohlan, ohne dem hätte nicht sein Auftrag, sondern die treue Erfüllung seines Auftrages ihn geehrt: hätte er in ihm alles mögliche gethan,

so hätte er doch nur gethan, was wir von ihm erwarten durften, was er laut seines Auftrages zu thun schuldig war. — Freie Ausübung edler Thaten, die kein Gebot heischt, ehrt noch mehr; er ist jetzt frei; — es wird immer noch gewaltthätige Unterdrücker des Wehrlosen geben, die Menschheit wird noch immer, hier und da, leiden; — wende er jetzt seine Kraft dazu an, dem ungerechten Mächtigen kühn ins Angesicht zu widerstehen, auf seinen Schultern der Menschheit aus dem Abgrunde des Elends heraufzuhelfen, und unsere Verehrung wird ihm wahrlich nicht entgehen. An Veranlassungen, sich Verehrung zu erwerben, fehlt es nie: an Männern, die unter Mühe und Anstrengung sie erringen möchten, fehlt es öfter.

Erworbene Rechte auf Personen werden durch Vertrag erworben. Wir haben das Recht, Verträge zu schliessen, und können dieses Recht *ganz*, oder *zum Theile* veräussern. Ganz, sage ich: da aber diese Veräusserrng selbst nur durch Vertrag möglich ist, so ist klar, dass der Veräusserung dieses Rechtes wenigstens die einesmalige Ausübung desselben vorhergegangen seyn muss; — sonst wäre auch eine solche Veräusserung widersinnig, da, wie oben gezeigt worden, kein natürliches Menschenrecht an sich, sondern nur besondere Modificationen desselben veräussert werden können. — Der eine Theil verspricht dem anderen: Ich will, so lange ich mit dir im gegenwärtigen Vertrage stehen werde, weder mit dir selbst, noch mit irgend einem anderen, einen anderweitigen Vertrag schliessen. Ein solcher Vertrag ist seiner Form nach völlig rechtskräftig; seinem Inhalte nach durch seine fürchterliche Ausdehnung schrecklich, und wird er dabei als unabänderlich gedacht, wie er bei dem an das Landeigenthum geknüpften Landbauer gedacht werden soll, so wird durch ihn der Mensch völlig zum Thiere herabgesetzt. Auch ohne diese schon an sich rechtsunkräftige Unabänderlichkeit zu denken, thut der Bevortheilte auf jede Anforderung besserer Bedingungen bei dem Begünstigten, er thut auf jede Beihülfe anderer, die ihn vielleicht milder behandeln möchten, förmlich Verzicht, so lange es ihm nicht möglich ist, sich von seinem Unterdrücker völlig unabhängig zu machen. Die Welt wird für ihn menschenleer,

und ohne ein Wesen seines gleichen. Ein Augenblick der höchsten Angst, der vielleicht nie wieder zurückkehren wird, wird in einem solchen Vertrage hastig ergriffen, und so viel es vom Unterdrücker abhängt, verewigt.

Das Recht, Verträge zu schliessen, wird *theilweise* veräussert, wenn der eine Theil verspricht, entweder nur mit gewissen Personen nicht, oder nur über gewisse Gegenstände nicht Verträge zu schliessen. Ob dergleichen Versprechungen an sich rechtskräftig seyen, kann keine Frage seyn, da sogar dem Versprechen, überhaupt keinen Vertrag zu schliessen, die Rechtskräftigkeit nicht streitig gemacht werden konnte. Ueber die Ausnahme gewisser Personen vom Rechte einen Vertrag mit ihnen zu schliessen, ist weiter nichts zu sagen. In Absicht der Gegenstände, werden (ausser dem Ehevertrage, der bekannterweise allenthalben auf mannigfaltige Art eingeschränkt wird, und den der Leibeigene überhaupt nicht ohne Erlaubniss seines Gutsherrn schliessen kann) Verträge geschlossen, entweder über *Kräfte,* der Arbeitsvertrag; oder über *Sachen,* der Tausch- und Handelsvertrag. In Absicht der ersteren Art von Verträgen veräussert der eine Theil entweder überhaupt sein Recht, über Anwendung seiner Kräfte mit irgend jemandem, ausser dem Einen Begünstigten, einen Vertrag zu schliessen, für irgend einen anderen zu arbeiten; — oder er veräussert es nur insofern, inwiefern sein Contrahent seine Arbeit selbst brauchen kann; er verbindet sich, so oft er Zeit übrig habe, für einen anderen zu arbeiten, erst bei jenem anzufragen, ob Er ihn nicht brauchen könne. Es kann hierbei auch noch etwas über den Lohn für die Arbeit im voraus auf immer bedungen seyn; so dass der Arbeiter gehalten sey, so oder so viel um einen gewissen Preis zu arbeiten, wenn er auch von anderen mehr bekommen könnte. Es wird hier immer vorausgesetzt, dass der eine Theil nicht schon durch den ersten Begünstigungsvertrag das Recht, über den Gebrauch seiner Kräfte überhaupt zu verfügen, aufgegeben habe; denn in diesem Falle, von welchem wir weiter unten reden werden, fände gar kein anderweitiger Arbeitsvertrag statt. — In Absicht des *Handelsvertrages* kann entweder das Recht, seine Producte oder Fa-

bricate an irgend jemand, als an den einzigen Begünstigten abzusetzen, überhaupt, oder nur auf den Fall veräussert seyn, dass der Begünstigte sie ankaufen wolle; so dass er entweder den *Alleinkauf*, wie mehrere Cantons-Städte Helvetiens von ihren Landleuten, oder dass er den *Vorkauf* habe, wie viele deutsche Gutsbesitzer von ihren Unterthanen. Besonders im letzteren Falle kann etwas über den Preis der Waare festgesetzt seyn, so dass der Verkäufer verbunden sey, sie dem Begünstigten um ein gewisses Geld abzulassen, wenn er auch anderwärts mehr dafür bekommen könnte. Oder es kann umgekehrt abgeschlossen seyn, dass der eine Theil entweder *alle* seine Waaren, oder diejenigen, die der Begünstigte hat, oder nur *gewisse* Waaren von dem Begünstigten ausschliessend kaufen; oder dass er sie um einen gewissen Preis von ihm kaufen müsse, wenn er sie anderwärts auch wohlfeiler haben könnte; so dass der Begünstigte den *Alleinhandel* oder den *Vorhandel* habe. Die grausamste und gehässigste Modification dieser Art des Vertrages ist die, wenn der leidende Theil verbunden ist, von einer gewissen Waare schlechterdings eine bestimmte Menge zu nehmen, und sie zu einem bestimmten Preise zu bezahlen, wie in mehreren Ländern die Regierung es mit dem Salze hält, und wie Friedrich der Zweite eine Zeitlang jeden Juden nöthigte, bei seiner Verheirathung eine bestimmte Menge Porzellans zu nehmen.

Die zweite Art von Rechten, die durch unsere Verträge mit Begünstigten veräussert werden konnten, waren die Rechte auf *Sachen;* das Recht des Eigenthums im weitesten Sinne des Wortes. Man nennt nemlich gewöhnlicherweise nur den *fortdauernden* Besitz einer Sache das Eigenthum derselben; da aber nur der *ausschliessende* Besitz eigentlicher Charakter des Eigenthums ist, so ist auch der unmittelbare Genuss eines Dinges, das nur einmal genossen wird und durch den Genuss sich verzehrt, ein wahres Eigenthum; denn während irgend jemand es geniesst, sind alle übrigen ausgeschlossen.

Dieses Recht des Eigenthums nun lässt sich ebensowohl, als das Recht der Verträge, *ganz* oder *zum Theil* veräussern. Es lässt sich ganz veräussern. Das unmittelbarste, alles übrige

Eigenthum des Menschen begründende Eigenthum, sind seine Kräfte. — Wer den freien Gebrauch dieser hat, hat schon unmittelbar an ihnen ein Eigenthum, und es kann ihm nicht fehlen, durch den Gebrauch derselben auch bald ein Eigenthum an Sachen ausser sich zu bekommen. Eine gänzliche Veräusserung des Eigenthumsrechtes lässt sich mithin nicht anders, als *so* denken, dass der freie Gebrauch unserer Kräfte veräussert, dass einem anderen das Recht übertragen sey, über ihre Anwendung frei zu verfügen, und dass sie dadurch Sein Eigenthum geworden seyen. Dies war dem Buchstaben des Gesetzes nach bei den alten Völkern der Fall aller Sklaven, und ist bei uns der Fall aller zum Grundeigenthume gehörigen Landbauern; wollte, oder will der Herr von seinem strengen Rechte nachlassen, so ist das Güte von ihm, aber er ist verfassungsmässig nicht dazu verbunden. — Dennoch findet diese Veräusserung nur unter Einer Bedingung statt: der Herr muss dem Sklaven, der ihm die Verfügung über seine Kräfte überlässt, seinen Unterhalt zusichern; dies ist nicht Güte; der Unterworfene hat das völlige Recht, es von ihm zu fordern. Jeder Mensch muss leben: das ist sein unveräusserliches Menschenrecht. Es gilt hier nicht zu sagen: wenn ich meinen Sklaven nicht ernähre, so stirbt er mir; ich verliere ihn, und der Schade ist mein: die Klugheit wird mich wohl treiben, ihn zu erhalten. Es ist hier nicht von deinem Schaden, sondern von seinem Rechte, und nicht von deiner Klugheit, sondern von deiner unerlasslichen Pflicht die Rede; dein Sklave ist Mensch. Der Besitzer eines Thieres darf es umkommen lassen, wenn es die Kosten seiner Erhaltung nicht abwirft, oder es abschlachten; nicht so der Besitzer der Kräfte eines Menschen. Dieser schuldige Unterhalt ist sein Eigenthum, das er im Eigenthume seines Herrn hat, und so oft er isst, ist das, was er isst, sein unmittelbares Eigenthum. Also ist auch eine gänzliche Veräusserung des Eigenthumes nicht möglich; wie sie denn auch nicht möglich seyn konnte, da kein Menschenrecht an sich, sondern nur besondere Modificationen desselben veräussert werden können. Ausser diesem Eigenthume hat derjenige, der sich der freien Verfügung

über seine Kräfte entäusserte, auf alles Eigenthum Verzicht gethan, wie an sich klar ist.

Das Eigenthumsrecht kann auch nur theilweise veräussert seyn. Das Eigenthum der *Kräfte* kann zum Theil veräussert seyn, so dass eine gewisse Portion derselben dem Begünstigten angehöre, wir mögen sie nun selbst brauchen können oder nicht: wie bei den *gemessenen* *) Frohndiensten; oder dass der Ueberschuss derselben, dessen wir selbst nicht bedürfen, ihm bedingungsweise oder ohne Bedingung angehöre, wie bei der Einschränkung des Rechtes, Arbeitsverträge zu schliessen, davon wir oben redeten. — — Das Eigenthum gewisser Sachen kann veräussert seyn, so dass wir diese auf keine Art uns zueignen dürfen. Dahin gehört das ausschliessende Recht zu jagen, zu fischen, Tauben zu halten u. dgl.; die Anordnung in einigen Gegenden, dass die Eiche, die auf dem Grund und Boden des Landbauers wächst, nicht dem Bauer, sondern dem Gutsherrn gehöre; die Hütungs- und Triftgerechtigkeit u. s. w.

Dass alle diese Rechte auch einseitig von der bevortheilten Partei aufgehoben werden können, darüber ist nach dem obengesagten kein Zweifel mehr übrig. Hier ist nur die Frage von der Entschädigung im Falle der einseitigen Aufhebung. — Bei der ersteren Art der Einschränkung unseres Rechtes, Verträge zu schliessen, wo es ganz aufgehoben wird, lässt im allgemeinen (auf das Besondere werden wir sogleich zu reden kommen) keine Klage des begünstigten sich denken, als die, dass er in Hoffnung auf die Fortdauer unseres Vertrages seinerseits versäumt habe, die ihm nützlichen und vortheilhaften Verträge zu schliessen. Diese aber lässt sich kurz so beantworten: wir haben unsererseits, durch den Vertrag mit ihm dazu verpflichtet, gleichfalls versäumt, die *uns* nützlichen

*) Für die wenigen, die das nicht wissen! — Der Leibeigene (*glebae adscriptus*) hat *ungemessene* Frohndienste; er muss arbeiten, soviel der Gutsherr verlangt. In der Regel verlangt er 6 Tage Spanndienste auf seinem Acker, und den 7ten Botschaftgehen, oder Fuhren nach der Stadt. Der freiere Bauer, an dessen Boden der Gutsherr nur einen Theil des Eigenthumsrechtes hat, hat *gemessene* Dienste; er thut eine bestimmte Anzahl von Frohndiensten.

und vortheilhaften Verträge zu schliessen: bis jetzt haben wir keinen geschlossen. Nun kündigen wir ihm auf, er weiss von nun an, wessen er sich zu uns zu versehen hat; benutze er von nun an seine Zeit, so gut er kann; wir werden die unserige gleichfalls zu benutzen suchen; wir haben ihn nicht übervortheilt, wir haben uns auf gleichen Fuss mit ihm gesetzt. — Doch, seine Klagen werden bestimmter. In Rücksicht der ausschliessenden Arbeitsverträge, so wie in Rücksicht der ganz oder zum Theil veräusserten Verfügung über unsere Kräfte, wird er sich beklagen, dass er seine Arbeit nicht mehr werde besorgt bekommen, wenn wir ihm den Contract zurückgeben. Er hat also entweder mehr zu arbeiten, als ein einziger bestreiten kann, oder er kann, oder will nicht selbst arbeiten. Die erstere Voraussetzung würde, so wie sie da steht, richtig übersetzt, so viel heissen: er hat mehr Bedürfnisse, als ihrer durch die Kräfte eines einzigen befriedigt werden können, und er verlangt zu ihrer Befriedigung die Kräfte anderer zu gebrauchen, welche sich so viel an ihren Bedürfnissen abbrechen sollen, als sie Kraft auf die Befriedigung der seinigen verwenden. Ob eine solche Klage abzuweisen sey, das bedarf wohl keiner weiteren Untersuchung. Aber er führt einen gültigeren Grund an, das grössere Heer seiner Bedürfnisse zu rechtfertigen. Hat er auch nicht unmittelbar mehr Kräfte als andere, so hat er doch *das Product mehrerer Kräfte*, das vielleicht durch eine lange Reihe von Vorfahren auf ihn fortgepflanzt worden: er hat mehr Eigenthum, zu dessen Benutzung die Kräfte mehrerer erforderlich sind. — Wohl, dieses Eigenthum ist sein, und muss sein bleiben; bedarf er zur Benutzung desselben fremder Kräfte, so mag er zusehen, auf welche Bedingungen er ihrer habhaft werden kann; es entsteht ein freier Tauschhandel über Theile seines Eigenthums und die Kräfte derer, die er zur Bearbeitung des Ganzen dingt, wobei jeder Theil zu gewinnen sucht, so viel er kann. Wer ihm die gelindesten Bedingungen macht, dessen mag er sich bedienen. Ueberhebt er sich seiner Uebermacht über den Gedrückten in der Stunde seiner Noth, so mag er den Nachtheil tragen, dass dieser ihm den Kauf aufkündigt, sobald die drückende Noth

vorüber ist; macht er ihm billige Bedingungen, so wird er den Vortheil haben, dass seine Verträge dauernder sind. — Aber, er wird dann, wenn jeder ihm seine Arbeit so hoch anschlägt als er kann, sein Eigenthum nicht mehr so hoch nützen können als bisher; der Werth desselben wird sich ansehnlich verringern. — Das mag wohl geschehen; aber was geht das uns an? Wir haben ihm von seinen liegenden Gründen keines Haares Breite abgepflügt; wir haben ihm von seinem baaren Gelde keinen Heller genommen. Das durften wir nicht. Aber den uns nachtheilig scheinenden Vertrag mit ihm aufheben, durften wir, und das haben wir gethan. Wird sein Erbgut dadurch geringer, so muss es doch vorher durch unsere Kräfte vermehrt worden seyn, und unsere Kräfte sind einmal nicht sein Erbgut. — Und warum ists denn auch nothwendig, dass dem, der tausend Hufen hat, jede seiner tausend Hufen so viel eintrage, als dem, der eine hat, seine einzige? — Man klagt fast in allen monarchischen Staaten über die ungleiche Vertheilung der Reichthümer; über die unermesslichen Besitzungen einiger wenigen, neben jenen Heeren von Menschen, die Nichts haben; und diese Erscheinung nimmt euch bei der jetzigen Verfassung dieser Staaten Wunder? — und ihr könnt die Auflösung des schweren Problems nicht finden, ohne Eingriff in die Rechte des Eigenthums eine gleichmässigere Vertheilung der Güter zu bewirken? Wenn die Zeichen des Werths der Dinge sich vermehren — sie vermehren sich durch die herrschende Sucht der meisten Staaten, vermittelst des Commerces und der Fabriken sich auf Kosten aller übrigen zu bereichern, durch den schwindelnden Handel unseres Zeitalters, der seinem Einsturze immer näher rückt, und alle, die auf die entfernteste Art daran Antheil haben, mit einer gänzlichen Zerrüttung ihrer Vermögensumstände bedroht, durch den unbegrenzten Credit, der das ausgeprägte Geld von Europa mehr als verzehnfacht — wenn, sage ich, die Zeichen des Werthes der Dinge sich so unverhältnissmässig vermehren, so verlieren sie immer mehr ihren Werth gegen die Dinge selbst. Der Besitzer der Producte, der Landeigenthümer, vertheuert unablässig die Dinge, die wir haben müssen, und seine Ländereien selbst steigen eben dadurch

unablässig im Werthe gegen das baare Geld. Vergrössern sich denn aber auch seine Ausgaben? Allenfalls weiss sich der Kaufmann, der ihm die Bedürfnisse des Luxus liefert, schadlos zu halten; weniger der Handwerker, der ihm das Unentbehrliche arbeitet, und der von beiden in die Enge getrieben wird — aber der Landbauer? Noch immer ist er entweder ein Stück des Grundeigenthumes, oder thut Frohndienste unentgeltlich, oder um einen unverhältnissmässig geringen Lohn; noch immer dienen seine Söhne und Töchter, als Zwangsgesinde, dem Gutsherrn für ein Stück Geld, das selbst vor Jahrhunderten in keinem Verhältnisse gegen ihre Dienste stand. Er hat nichts, und wird nie etwas haben, als den kümmerlichen Lebensunterhalt auf den heutigen Tag. Wüsste der Gutsbesitzer seinen Luxus einzuschränken, so wäre er längst — oder erleidet das jetzige Handelssystem eine Umwälzung, wie es sicher erleiden wird, — so wird er dann gewiss der ausschliessende Besitzer aller Reichthümer der Nation, und ausser ihm wird kein Mensch etwas haben. Wollt ihr dies verhindern, so thut, was ihr ohnedies zu thun schuldig seyd: gebt den Handel mit dem natürlichen Erbtheile des Menschen, mit seinen Kräften, frei; ihr werdet das merkwürdige Schauspiel erblicken, *dass der Ertrag des Grundeigenthums und alles Eigenthums in umgekehrtem Verhältniss mit der Grösse desselben stehe*, der Boden wird, ohne gewaltthätige Ackergesetze, die allemal ungerecht sind, von selbst allmählig sich unter mehrere vertheilen, und euer Problem wird gelöst seyn. Wer Augen hat zu sehen, der sehe; ich gehe meines Weges weiter fort.

Hat der Begünstigte nicht diese gültige Ausflucht eines angeerbten Eigenthums, so muss er arbeiten, er mag wollen oder nicht. Schuldig ihn zu ernähren sind wir einmal nicht. — Aber er *kann* nicht arbeiten, sagt er. Im Vertrauen, dass wir fortfahren würden ihn durch unsere Arbeit zu ernähren, hat er es verabsäumt, seine eigenen Kräfte zu üben und zu bilden; er hat nichts gelernt, wodurch er sich ernähren könnte; und jetzt ist es zu spät, jetzt sind seine Kräfte durch den langen Müssiggang viel zu sehr geschwächt und gleichsam verrostet,

als dass es noch in seiner Macht stehen sollte, etwas nützliches zu erlernen. — Daran haben wir freilich durch unseren unklugen Vertrag Schuld. Hätten wir ihn nicht von Jugend auf glauben lassen, dass wir ihn schon ohne alle sein Zuthun ernähren würden, so würde er freilich etwas haben lernen müssen. Wir sind demnach gehalten, und das von Rechts wegen, ihn zu entschädigen, d. h. ihn zu ernähren, bis er gelernt haben wird, sich selbst zu ernähren. Aber wie sollen wir ihn ernähren? sollen wir fortfahren, das Nothwendige zu entbehren, damit er im Ueberflusse schwelgen könne; oder ist es genug, wenn wir ihm das Unentbehrliche reichen? — Und so stünden wir denn vor einer Frage, deren gründliche Beantwortung unter die Bedürfnisse unseres Zeitalters gehört.

Man hat unter uns wehmüthige Gefühle gesehen und bittere Klagen gehört über das vermeinte Elend so vieler, die aus dem grössten Ueberflusse plötzlich in einen weit mittelmässigeren Zustand herabsanken — von *denen* sie beklagen gehört, welche in ihren glücklichsten Tagen es nie so gut hatten, als jene in ihrem grössten Unsterne, und welche die geringen Ueberbleibsel vom Glücke jener für ein beneidenswerthes Glück hätten halten dürfen. Die ungeheure Verschwendung, die bisher an der Tafel eines Königs geherrscht hatte wurde in etwas eingeschränkt, und Leute, die nie eine Tafel hatten, noch haben werden, wie jene eingeschränkte, bedauerten diesen König; eine Königin hatte eine kurze Zeit lang Mangel an einigen Kleidungsstücken, und diejenigen, welche sehr glücklich gewesen wären, wenn sie *diesen* Mangel hätten theilen dürfen, beklagten ihr Elend. Fehlt es auch unserem Zeitalter an manchen lobenswürdigen Eigenschaften, so scheint wenigstens die Gutmüthigkeit nicht darunter zu gehören! — Setzt man etwa bei diesen Klagen ganz unbedingt das System voraus, dass nun einmal eine gewisse Klasse von Sterblichen, ich weiss nicht welches Recht habe, alle Bedürfnisse, die die ausschweifendste Einbildungskraft nur irgend sich erdichten könne, zu befriedigen; dass eine zweite nur nicht ganz so viele, als diese; eine dritte nur nicht ganz so viele, als die zweite, u. s. w haben müsse, bis man endlich zu einer Klasse herabkomme,

die das Allerunentbehrlichste entbehren müsse, um jenen höheren Sterblichen das Allerentbehrlichste liefern zu können? Oder setzt man diesen Rechtsgrund bloss in die Gewohnheit, und schliesst so: weil Eine Familie bisher das Unentbehrliche von Millionen Familien verzehrt hat, so muss sie nothwendig fortfahren, es zu verzehren? Eine auffallende Folgenlosigkeit in unserer Denkungsart ist es immer, dass wir so empfindlich für das Elend einer Königin sind, die einmal kein frisches Linnen hat, und den Mangel einer anderen Mutter, die dem Vaterlande auch gesunde Kinder gebar, welche sie, selbst in Lumpen gehüllt, nackend vor sich herumgehen sieht, indess in ihren Brüsten aus Mangel an Unterhalt die Nahrung austrocknet, die das jüngstgeborne mit entkräftetem Wimmern fordert — dass wir diesen Mangel sehr natürlich finden. — Solche Leute sind es gewohnt, sie wissens nicht besser; sagt mit stickender Stimme der satte Wollüstling, während er seinen köstlichen Wein schlürft: aber das ist nicht wahr; an den Hunger gewöhnt man sich nie, an widernatürliche Nahrungsmittel, an das Hinschwinden aller Kräfte und alles Muthes, an Blösse in strenger Jahreszeit gewöhnt man sich nie. Dass nicht essen solle, wer nicht arbeitet, fand Herr R. naiv: er erlaube uns, nicht weniger naiv zu finden, dass allein der, welcher arbeitet, nicht essen, oder das Unessbarste essen solle.

Der Grund dieser Folgenlosigkeit lässt sich leicht auffinden. Unser Zeitalter ist im Ganzen weit empfindlicher gegen die Bedürfnisse der Meinung, als gegen die der Natur. Das Unentbehrliche haben jene Beurtheiler so ziemlich alle, und haben es von Jugend auf gehabt; alles, was sie davon abbrechen konnten, haben sie auf das Entbehrliche, auf die Bedürfnisse des Luxus gewendet. Diese Bedürfnisse nicht alle in dem Maasse befriedigen zu können, wie es jeder wünscht, ist das allgemeine Loos. Du hast modernes Hausgeräth; aber noch mangelt dir eine Bildergallerie; du bekommst sie vielleicht; dann wird es dir nur noch an einem Antiquitäten-Cabinette fehlen. — Jener Königin mangelte nur noch das kostbare Halsband; aber sey versichert, sie litt nicht weniger dabei, als deine modische Gemahlin litt, als ihr ein Kleid von der neuesten Farbe

noch abging. — Aber nicht genug, dass wir die steigenden Begierden, so wie sie steigen, nicht immer befriedigen können; wir sind sogar oft genöthigt, zurückzugehen, Bedürfnisse abzubrechen, die wir schon gewohnt sind, befriedigt zu sehen, die wir schon unter die Unentbehrlichkeiten rechneten. Dies ist ein Leiden, das wir aus Erfahrung kennen; jeder, der es fühlt, ist unser Mitbruder in der Trübsal, mit ihm sympathisiren wir innig. Unsere Einbildungskraft versetzt durch ihre Zauberkünste uns alsbald an seine Stelle: jenem unglücklichen Könige wurden eine Anzahl seiner Gerichte abgezogen; der reiche Domherr dachte *sich* ohne seinen feinen Wein, oder ohne seine Lieblingspasteten, die kleine Bürgerin oder die wohlhabendere Bäuerin ohne ihren Milchkaffee, jedes Mitglied der feineren oder minder feinen Welt ohne Befriedigung desjenigen Bedürfnisses, das es zuletzt errungen hatte; und wie hätte nicht alles inniges Mitleid für ihn empfinden sollen? — Wir berechnen und unterscheiden *Entbehrliches* und *Unentbehrliches* nur *nach der Gewohnheit, es zu besitzen*, weil wir selbst gar wohl erfahren haben, wie durch die Gewohnheit uns manches unentbehrlich worden, das es vorher nicht war; von der wahren Verschiedenheit desselben *der Art* nach haben wir gar keine Vorstellung, oder hätten wir auch durch Nachdenken uns einen Begriff davon verschafft, so haben wir doch keine durch die Einbildungskraft belebte und unsere Empfindung in Bewegung setzende Vorstellung, weil wir selbst nie auf dieser äussersten Grenze standen, und vor dem Anblicke anderer darauf uns von jeher sorgfältig hüteten. „Das ist unnatürlich, so hungert sichs nicht." sagen wir mit jenem Finanzpächter beim Diderot, weil *wir* nie so gehungert haben. An fortdauernden Nahrungsmangel, oder Frost, oder Blösse, oder erschöpfende Arbeit soll man sich, meinen wir, so gewöhnen, wie wir uns etwa gewöhnt haben, die reicher besetzte Tafel eines Grossen, oder die prächtigere Kleidung, oder das beständige seelige Farniente desselben ohne grosse Mühe zu entbehren: wir wissen nicht, oder fühlen nicht, dass diese Dinge nicht bloss dem *Grade* nach, sondern dass sie der *Art* nach verschieden sind. — Wir vergessen, dass wir eine Menge der Dinge, die wir

uns versagen, uns mit einer Art von Freiwilligkeit versagen, und dass wir sie etwa wohl auf eine Zeit lang haben könnten, wenn wir uns dem nachherigen Mangel des Unentbehrlichsten aussetzen wollten; dass aber bei den Entbehrungen jener auch nicht *eine* Spur des freien Willens übrig ist, und dass sie alles entbehren müssen, was sie entbehren. Wir rechnen ja sonst so sehr auf den Unterschied zwischen der freiwilligen und erzwungenen Aufopferung, wo wir die Sache der Begünstigten führen, warum vergessen wir sie denn nur hier, wo von der Sache der Unterdrückten die Rede ist?

Nicht die Gewohnheit entscheidet über das *an sich* Entbehrliche und das *an sich* Unentbehrliche, sondern die Natur. Eine dem menschlichen Körper zuträgliche Nahrung in der zur Ersetzung der Kräfte nöthigen Quantität, eine nach Verhältniss des Klimas gesunde Kleidung und feste und gesunde Wohnung muss jeder haben, der arbeitet: das ist Grundsatz.

Ueber diese Grenze hinaus, auf dem Felde der Dinge, die die Natur nicht für unentbehrlich erklärt, entscheidet allerdings die Gewohnheit; und hier steigt das Leiden ohngefähr in dem Grade, in welchem angewöhnte Bedürfnisse nicht befriedigt werden. Ich sage bloss *ohngefähr*, und das aus zwei Gründen: — Ein grosses Heer unserer Bedürfnisse sind bloss und einzig Bedürfnisse der Einbildungskraft; wir bedürfen ihrer bloss darum, weil wir ihrer zu bedürfen glauben: sie verschaffen uns keinen Genuss, wenn wir sie haben; ihr Bedürfniss macht sich bloss durch die unangenehme Empfindung kund, wenn wir sie entbehren. Dinge dieser Art haben das ausschliessende Kennzeichen, dass wir sie bloss um anderer willen haben. Zu ihnen gehört alles, was zur Pracht gehört, die bloss Pracht ist; alles, was zur Mode gehört, insofern es weder durch Schönheit, noch durch Bequemlichkeit, noch durch irgend etwas von Dingen dergleichen Art sich auszeichnet, als dadurch, dass es Mode ist. Wir können dabei keine andere Absicht haben, als die, Anderen — nicht unseren Geschmack, denn durch Schönheit sollen diese Dinge sich nicht auszeichnen — sondern bloss unsere Gefügigkeit in die allgemeinen Formen und unsere Wohlhabenheit bemerklich zu machen. Da

diese Dinge bloss auf Andere berechnet sind, so können diese Anderen von der Verbindlichkeit, sie zu haben, uns vollgültig lossprechen. Sie haben uns bisher die Kosten dazu hergegeben; ziehen sie diese zurück, so ist begreiflich, dass sie die Fortsetzung dieser Art des Aufwandes nicht mehr von uns fordern. Unsere Umstände sind nun weltkundig; es ist weltkundig, dass unsere Einnahme nicht mehr hinreicht, jenen Aufwand mit Ehren fortzusetzen. Verlangen wir ihn dennoch fortzusetzen, d. h. verlangen wir durch unsere Entehrung zu glänzen? Ein solches Verlangen ist so thöricht, das Leiden über die Versagung desselben ist so unsinnig, dass es gar keine Schonung verdient, und dass vernünftige Menschen es sich gar nicht in Rechnung können bringen lassen. Durch Versagung dieser Bedürfnisse wird dem, der sie weltkundig auf Kosten Anderer befriedigte, kein Leiden zugefügt, und sie sind beim Aufnehmen des Verhältnisses von der Summe abzuziehen. — — Insofern zweitens die Befriedigung der Bedürfnisse wirklich einen grob- oder feinsinnlichen Genuss, einen Kitzel der Nerven, oder eine leichtere Bewegung der Einbildungskraft verursacht, lässt sich doch nicht läugnen, dass im Grade desselben, und mithin im Grade des durch die Gewohnheit entstandenen Bedürfnisses eine grosse Verschiedenheit sey. Es giebt ohngefähr eine äusserste Grenze der Reizbarkeit der menschlichen Natur; über diese hinaus wird sie sehr schwach und unmerklich. Es ist wohl kein Zweifel, dass der Luxus unseres Jahrhunderts diese Grenze nicht erreicht, und hier und da sie nicht überschritten habe. Die Entbehrung dessen, was hart an dieser Grenze, vielmehr dessen, was über sie hinausliegt, kann bei weitem die unangenehme Empfindung nicht verursachen, welche durch unbefriedigte Begierden erregt wird, die noch innerhalb der Grenzen der grösseren Reizbarkeit stehen. Auch hierauf ist beim Aufnehmen des richtigen Verhältnisses zwischen Versagungen und Leiden Rücksicht zu nehmen.

Abgezogen, was abgezogen werden muss, bleibt allerdings eine Summe von Leiden der Begünstigten übrig, die aus den Einschränkungen des gewohnten Luxus durch unsere Vertragsaufhebung für sie entstehen müssen: Leiden, an denen wir,

durch unser gutmüthiges Versprechen, ihnen die Bedürfnisse eines unbegrenzten Luxus fortdauernd zu liefern, allerdings die völlige Schuld haben. Wir sind verbunden, diese Leiden aufzuheben, insofern es die Gerechtigkeit von der einen Seite *zulässt*, von der anderen *erfordert*.

Insofern sie es von der einen Seite zulässt. — Jeder muss das Unentbehrliche haben, so wie wir es oben bestimmten; das ist unveräusserliches Menschenrecht: insofern ihr Vertrag mit uns irgend einen von uns der Möglichkeit beraubte, dieses zu haben, war er an sich rechtsunkräftig, und ohne allen Schadenersatz aufzuheben. So lange auch nur noch Einer da ist, dem es um ihrer willen unmöglich ist, durch seine Arbeit dies zu erwerben, muss ihr Luxus ohne alles Erbarmen eingeschränkt werden. — Durch seine Arbeit es zu erwerben, sage ich: denn nur unter Bedingung der zweckmässigen Anwendung seiner Kräfte hat er Anspruch auf sein Unentbehrliches, und es wird gar nicht gefordert, dass der Begünstigte alle Müssiggänger ernähren solle. Wer nicht arbeitet, soll nicht essen, wenden wir mit nicht geringerer Strenge auf den gemeinen Bürger an, als wir es auf den Begünstigten anwenden würden, wenn er arbeiten könnte.

Insofern die Gerechtigkeit von der anderen Seite es erfordert. — Er beruft sich auf die Kraft der Gewohnheit, nichts zu arbeiten und viel zu verzehren. Sein Rechtsgrund sey auch der unsere. Sein eigentliches Uebel, die Quelle aller seiner Leiden, die wir eröffnet haben, müssen wir auch wieder verstopfen. So wie er allmählig sich zum Nichtsthun und zur Verschwendung gewöhnt hat, so muss er sich auch allmählig wieder entwöhnen. Er muss von der Stunde der Aufhebung unseres Vertrages an seine Kräfte bilden, wozu er noch kann, und sie gebrauchen, so gut er kann. Das Leiden, das diese Kraftanwendung ihm verursachen möchte, kommt gar nicht in Rechnung, denn es ist ein Leiden, das uns zu wohlthätigen Zwecken die Natur aufgelegt hat, und dessen wir gar nicht das Recht hatten ihn zu entledigen. Kein Mensch auf der Erde hat das Recht, seine Kräfte ungebraucht zu lassen und durch fremde Kräfte zu leben. Es muss sich ohngefähr berechnen lassen, binnen

welcher Zeit er es dahin bringen könne, dass der Gebrauch derselben ihm das Unentbehrliche verschaffe. Bis dahin müssen wir für seinen Unterhalt sorgen; aber dagegen haben wir auch das Recht der Aufsicht, ob er sich wirklich geschickt mache, sich denselben auf die Zeit hin, da wir ihn nicht mehr ernähren wollen, selbst zu erwerben. — Er muss von der Stunde der Aufhebung unseres Vertrages an sich allmählig die Befriedigung immer mehrerer Bedürfnisse versagen lernen; wir werden ihm anfangs, nach Abziehung des oben Berechneten, geben, was von seinen vorherigen Einkünften übrig bleibt; dann weniger, dann allmählig immer weniger, bis seine Bedürfnisse mit den unsrigen ohngefähr ins Gleichgewicht gekommen sind; und so wird er sich weder über Ungerechtigkeit, noch über unbillige Härte zu beklagen haben. Er wird uns, wenn er durch diese Bemühungen überdies noch gut und weise werden sollte, noch einst danken, dass wir ihn aus einem verschwenderischen Müssiggänger zu einem frugalen Arbeiter, und aus einer unnützen Last der Erde zu einem brauchbaren Mitgliede der menschlichen Gesellschaft gemacht haben.

Fünftes Capitel.

Vom Adel insbesondere, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung.

„Alle alten Völker haben ihren Adel gehabt," sagen Staatsmänner, die man zugleich für grosse Geschichtskundige hält; und lassen uns daraus in aller Stille folgern, dass der Adel so alt sey, als die bürgerliche Gesellschaft, und dass in jedem wohlgeordneten Staate einer seyn müsse. Es ist sonderbar, dass eben diese Männer, bei denen die Nothwendigkeit des Adels in jedem Staate sich von selbst versteht, — wenn sie

sich etwa zum Ueberflusse noch darauf einlassen, den Ursprung des heutigen Adels zu erklären, sich in Muthmaassungen verlieren, die sie auf nichts, als auf andere Muthmaassungen, stützen können.

Ich rede nicht vom *persönlichen* Adel — von der Berühmtheit oder den Vortheilen, die der grosse Mann durch *eigene* Thaten sich erwirbt; ich rede, wie man es will, vom *Erbadel*, von der Berühmtheit oder den etwanigen Vortheilen, die er durch das Andenken dieser seiner Thaten *auf seine Nachkommen überliefert*.

Ich unterscheide an diesem Erbadel zwischen dem Adel *der Meinung* und dem Adel *des Rechtes*. Diese Unterscheidung scheint mir der Leitfaden, welcher uns aus den Irrgängen der Muthmaassung auf eine ebene gerade Bahn führen müsse; ihre Vernachlässigung war ohne Zweifel der Grund aller Irrthümer, welche über diesen Gegenstand unter uns herrschen.

An jener Behauptung von einem Adel der alten Völker ist etwas wahres, aber auch etwas falsches. Sie hatten meist alle einen Adel der Meinung; sie hatten — einige kurz vorübergehende Fälle abgerechnet, welche durch gewaltsame Unterdrükkung, und nicht durch die Staatsverfassung herbeigeführt wurden — keinen Adel des Rechtes.

Der Meinungsadel entsteht nothwendig, wo Menschenstämme in fortdauernder Verbindung und Bekanntschaft leben. Es ist fast *kein* Gegenstand, worauf er nicht haften könne. Es giebt einen Gelehrten-Adel. Zwar hinterlassen grosse Gelehrte selten Kinder; wir dürfen in keinem Leibnitz, keinem Newton, werden in keinem Kant Nachkommen jener grossen Männer zu erblicken glauben: aber wer kann einen ihm unbekannten Luther sehen, ohne in ihm einen Nachkommen jenes grossen deutschen Mannes zu vermuthen, und seine nähere Aufmerksamkeit auf ihn zu richten. Es giebt einen Kaufmanns-Adel — und wir würden bei Nennung gewisser Namen, die in der Geschichte der Handlung verewigt sind, öfter die Nachkommen der Männer zu erblicken glauben, welche sie verewigten, wenn nicht das vorgesetzte „Graf,“ oder „Freiherr,“ oder „von“

uns diesen Gedanken verböte *); oder wenn nicht etwa gar der würdige Name sich höchst unähnlich erschiene — wenn nicht etwa der Mann sich in einen Berg oder in ein Thal, oder in eine Ecke umgewandelt hätte. — Es giebt einen Adel tugendhafter Grossthaten. — Jeder, der seinem Namen eine gewisse Berühmtheit giebt, pflanzt *mit* diesem Namen zugleich die Berühmtheit desselben auf sein Geschlecht fort.

Wo Menschen in einem Staate leben, muss sehr bald, um wenig dass der Staat fortgedauert habe, ein ähnlicher Bürger-Adel entstehen. Ein Name — der in der Geschichte unseres Staates öfters vorkömmt, der in den Erzählungen derselben unsere Aufmerksamkeit öfters auf sich gezogen hat, mit dessen merkwürdigen Besitzern wir hier Mitleid, dort Angst oder Furcht, dort die Ehre durchgeführter Grossthaten innig empfunden haben, — ist uns ein alter Bekannter. Wir erblicken einen, der ihn trägt; und *mit* diesem Namen knüpfen sich an unsere Einbildungskraft alle die ehemaligen Bilder. Wir übersehen sogleich die Abstammung des Unbekannten, noch ehe er sie uns erzählt; wissen, wer sein Vater, sein Grossvater, seine Seitenverwandten waren; was sie thaten; — alles geht vor unserer Seele vorüber. Unsere Aufmerksamkeit wird dadurch auf den Besitzer dieses merkwürdigen Namens gezogen, und unsere Theilnehmung erregt; wir beobachten ihn von nun an genauer, um unsere Vergleichung zwischen ihm und seinen grossen Ahnen fortzusetzen. — Dies drückt das Wort *„Nobilis,“* womit die Römer einen, ihrer Denkungsart nach, Adligen bezeichneten, treffend aus; einen sehr Erkennbaren nannten sie ihn, von welchem man mancherlei weiss, den man genauer beobachten und bald noch näher kennen wird. — Nichts ist ferner natürlicher, als dass diese Aufmerksamkeit bald in Achtung und Zutrauen zu dem Manne mit dem berühmten Namen sich verwandle; dass man, wenn er uns nur nicht förmlich unseres Irrthumes überführt, die Talente seiner grossen Vorfahren oder

---

*) Dass doch noch immer der berühmte Kaufmann nach der Ehre geizt, ein unberühmter Edelmann zu seyn! Fern sey und bleibe doch von würdigen deutschen Gelehrten diese Entadelung ihrer erlauchten Namen!

Verwandten in ihm voraussetze. Kommt eine Unternehmung vor, die das besondere, ganz eigene Geschäft irgend eines grossen Mannes in unserer Geschichte wäre, und dem wir sie auftragen würden, wenn wir ihn jetzt nicht unter uns vermissten; — wohin wird von ihm das Andenken sich eher wenden, als auf einen seiner Nachkommen; und da wir es ihm selbst nicht übertragen können, — wem werden wir es lieber übertragen, als seinem Namen? Ein Scipio war es, der Carthago seinem Untergange nahe brachte; von keinem sicherer, als von einem Scipio erwartete man die völlige Vertilgung dieses Staates.

Ein solcher Adel der Meinung war bei den alten Völkern. — Er war bei den *Griechen;* aber weniger bemerkbar, — weil der bei ihnen herrschende Gebrauch, dass der Sohn nicht den Namen des Vaters, sondern einen eigenen führte, und dass die Geschlechtsnamen nicht üblich waren, jene Täuschung der Einbildungskraft, die sich an ein blosses Wort hängt, nicht unterstützte. Man musste erst nach der Abstammung des jungen Griechen sich erkundigen, oder er musste sie selbst anzeigen; und durch dieses Verweilen, bei Einziehung der Nachrichten, oder durch diese abgenöthigte Selbstanzeige, verlor um ein grosses der Eindruck, auf den der junge Grieche bei seiner Erscheinung in der grossen Welt rechnete. Dennoch erneuerte gewiss das Auftreten eines Miltiades das Andenken der Marathonischen Schlacht. — — Einen Adel *des Rechtes*, d. i. ausschliessende Vorrechte gewisser Familien finde ich wenigstens in dem freien Griechenlande nirgends, als etwa zu Sparta an dem Königsgeschlechte daselbst, den Herakliden. Aber abgerechnet, dass dieses, seit Lykurgs Gesetzgebung, höchst eingeschränkte, unter der strengen Oberaufsicht der unerbittlichen Ephoren stehende Regiment mehr eine erbliche Verbindlichkeit, als ein erblicher Vorzug war, — lässt die Auszeichnung dieser Familie sich auf ganz andere Grundsätze zurückführen, als auf die Vererbung persönlicher Vorzüge durch Geburt. Sie gründete sich auf das Erbeigenthum von Lakonien; und ihr Adel war daher eher mit unserem Lehns-Adel, — von welchem weiter unten, — als mit unserem Geschlechts-Adel zu vergleichen. Hercules hatte, — nach dem zu seiner Zeit in Griechenland

herrschenden Systeme, dass Königreiche sich auf Kinder und Kindeskinder forterben, und unter sie vertheilen liessen, — Ansprüche auf einige Länder des Peloponnes. Seinen späteren Nachkommen gelang es endlich nach mancherlei Versuchen dieses Erbrecht durch die Gewalt ihrer Waffen geltend zu machen. Zwei Brüder setzten sich in Sparta, und betrachteten Lakonien als ihr Erbe. Daher ihr Familien-Vorzug.

In Rom hatte dieser Adel der Meinung, diese Nobilität, — auch mit wegen der bei ihnen eingeführten Geschlechtsnamen, — einen weiteren Spielraum, und wurde in eine Art von System gebracht. Die Eintheilung ihrer Bürger in Patricier, Ritter und Plebejer scheint zwar auf einen anderen, als einen blossen Meinungsadel hinzudeuten, aber wir werden davon weiter unten reden. Jene Nobilität gründete sich auf die Verwaltung der drei ersten Staatsämter, des Consulats, der Prätur und einer Art der Aedilität; welche curulische Würden genannt wurden. Jemehr eine Familie Männer unter ihren Vorfahren aufzählen konnte, die diese Würden verwaltet hatten, desto edler war sie; die Bilder jener betitelten Vorfahren wurden in dem Innersten ihrer Häuser aufgestellt und bei ihren Leichenbegängnissen der Leiche vorgetragen. — Es ist sehr natürlich, dass das Volk bei seinen Wahlen eben um jener Meinung willen die alten Geschlechter vorzüglich begünstigte; aber diese hatten auf jene Würden so wenig ein *ausschliessendes Vorrecht*, dass vielmehr eben dieses Volk von Zeit zu Zeit sich das Vergnügen machte, ein noch unbekanntes neues Geschlecht zu erheben. Diese Stammväter neuer Geschlechter schämten sich der Dunkelheit ihres Ursprunges nicht im geringsten; sondern setzten sogar ihren Stolz darein, öffentlich zu erinnern, dass sie sich selbst, durch eigene Kraft, von keinem Ruhme der Vorfahren unterstützt, emporgeschwungen hätten. — Es zeigt eine lächerliche Unwissenheit, wenn man *diese* Nobilität *unserem* Adel, und *diese* Stammväter neuer Häuser (*novi homines*) *unseren* Neugeadelten gleichsetzt. Wenn bei uns die Bekleidung gewisser Staatsbedienungen in den Adelstand erhöbe; wenn z. B. die Nachkommen eines Staatsministers, eines Generals, eines Prälaten nothwendig, schon vermöge ihrer Geburt,

und ohne alle weitere Förmlichkeiten, adelig wären, dann fände eine Vergleichung statt.

Zwar könnte man aus der Eintheilung der römischen Bürger in Patricier, Ritter und Plebejer auf einen anderen Adel, als den der blossen Meinung schliessen; aber bei einer solchen Folgerung würde man das Wesentliche und das Zufällige, das Recht und die gewaltthätige Anmaassung, Zeiten und Orte vermischen. — Romulus war es, der den Grund zu dieser Eintheilung legte, und der dadurch vorübergehende persönliche Würden und Verhältnisse im Staate, keineswegs aber erbliche Vorrechte gewisser Familien, — als von welchen er keinen Begriff haben konnte, — bezeichnen wollte. Die *Väter,* und die nachmalige Vermehrung derselben, die Conscripten, wählte er nach dem Alter, das sie im Kriege entbehrlich, zum Rathgeben und zur inneren Regierung des Staates desto tauglicher machte. Sie waren bestimmt, bei den ununterbrochenen Kriegen, die er führte, in der Stadt zu bleiben und der Staatsverwaltung vorzustehen. Glauben wir, dass dieser unersättliche Krieger und eigenwillige Regent gemeint gewesen sey, die jungen und starken Söhne derselben das väterliche Vorrecht, nicht mit zu Felde zu ziehen, erben zu lassen; oder dass er sich in der Wahl der künftigen Senatoren, so wie diese durch den Tod abgehen würden, auf diese Söhne habe einschränken wollen, und sich nicht die Freiheit vorbehalten habe, inskünftige, so wie bisher, aus der ganzen Bürgerschaft die Betagtesten und Weisesten zu wählen, ob sie auch vorher Ritter oder Plebejer gewesen wären? Höchst wahrscheinlich wurden die Söhne seiner ersten Senatoren — dieser Ritter, jener Plebejer, so wie es dem Könige am bequemsten dünkte. — Die *Ritter,* bestimmt zu Pferde zu dienen, wählte er nach dem Reichthume. Sie mussten vermögend seyn, ein Pferd zu unterhalten. — Wer nichts hatte als körperliche Stärke, — welches unter diesem erst jetzt entstehenden Volke gewiss keine Unehre war, — wurde bestimmt zu Fusse zu dienen, und hiess *Plebejer.* Ich wünschte, dass man dem Ursprunge dieses Wortes auf die Spur kommen könnte. Täuscht mich nicht alles, so bedeutete es ursprünglich einen Soldaten zu Fusse, ohne die geringste verächtliche Nebenbe-

deutung. — Es lässt sich nicht darthun, nach welchen Grundsätzen man unter den folgenden Regierungen diese Verhältnisse der Bürger geordnet habe. Es *ist* wahrscheinlich, dass der Sohn des Ritters meistens wieder ein Ritter wurde, weil bei ihm das dazu gehörige Vermögen aus der Erbschaft seines Vaters am sichersten vorauszusetzen war; aber — ohnerachtet die Senatoren sich schon durch Romulus gewaltsamen Tod eine gewisse Uebermacht verschafft hatten, wenn dies nicht etwa eine spätere Erfindung der plebejischen Eifersucht war — es ist *nicht* wahrscheinlich, dass jeder Sohn eines Senators wieder ein Senator wurde, und dass kein Sohn eines Ritters oder eines Plebejers es habe werden können. Man bedurfte *weiser* Räthe, und die Weisheit wird nicht stets durch die Geburt fortgeerbt. Einem Numa lässt diese Bemerkung sich schon zutrauen.

Diese einfache Verfassung wurde unter Servius Tullius durch die Einführung des Census um ein grosses verwickelter. Es entstand ein Adel des Reichthums, der während der Dauer der Republik wichtig genug war, und an äusserlicher Auszeichnung endlich das Roscische Gesetz hervorbrachte; der aber gar nicht unmittelbar auf die Geburt, sondern auf die vermittelst ihrer ererbten Reichthümer sich gründete. Die Nachkommen eines Bürgers der ersten Klasse sanken unter die Aerarier herab, wenn sie ihr Erbgut verloren oder verschwendet hatten, und wurden mit ihrem Vermögen ihres Platzes im Schauspielhause verlustig.

Unter der despotischen Regierung des jungen Tarquinius, und noch mehr unter den durch die Revolution herbeigeführten und durch die hinterlistigen Bemühungen der vertriebenen Tarquinier unterhaltenen Verwirrungen bemächtigten sich die *Patricier*, die Nachkommen der alten Senatoren, grosser Vorrechte; und das Volk — durch Bedrückung der Tyrannen, durch den Aufwand unaufhörlicher Feldzüge, durch seine eigene Unwirthschaftlichkeit, und durch die Härte seiner Schuldherren ausgesogen, — musste es geschehen lassen. Nicht als Bürger, sondern als Schuldner abhängig, erhoben sie jene Familien ausschliessend zu allen Staatswürden, die sie begehrten, und de-

ren Aufwande sie allein durch ihre Reichthümer gewachsen waren. In *diesem* Zeitpuncte war in Rom ein wahrer Geburtsadel des Rechtes; aber die Vorrechte desselben gründeten sich nicht auf die Staatsverfassung, sondern auf Zufall und gewaltsame Unterdrückung; — es waren ungerechte Rechte. — Verzweiflung gab den zurückgesetzten Volksklassen die Kräfte wieder, die ein erträgliches Elend ihnen entrissen hatte. Sie errangen im langen Kriege mit den Patriciern alle ihre ihnen mit jenen gemeinschaftlichen Bürgerrechte wieder, und von nun an war der Unterschied zwischen Patriciern, Rittern und Plebejern ein blosser Name. Jeder konnte ohne Einschränkung alles im Staate werden: der ausschliessende Adel des Patriciats verschwand, und jene Nobilität trat an seine Stelle. — Die Ritter scheinen von der Zeit an, da Handlung und Reichthum in die Republik kam, sich vorzüglich auf die Vermehrung ihrer Schätze gelegt, sich mit dem Adel des Reichthums begnügt, und die Verwaltung der aufwandsvollen Staatsämter anderen überlassen zu haben. Wir finden wenigere ihrer Geschlechter unter den grossen Familien der Republik. Die Plebejer aber liessen den Patriciern keinen Vorzug: wir finden eben so viele und n dem gleichen Grade noble Häuser unter den ersteren als unter den letzteren.

Die barbarischen Nationen, die den Römern bekannt wurden, hatten keinen anderen Adel, als den der Meinung, und konnten keinen anderen haben; und wenn römische Schriftsteller eine Nobilität unter ihnen finden, so haben sie dieses Wort sicher nicht anders, als im Sinne *ihrer* Sprache gebraucht. — Doch das wird sich sogleich bei Untersuchung der Frage ergeben: was für ein Adel ist denn unser europäischer Adel, und — um dies beurtheilen zu können — woher ist er doch entstanden? Denn es ist nicht ohne Nutzen, mit unserem Adel und seinen Vertheidigern ein wenig in die Geschichte zu gehen, um ihnen zu zeigen, dass auch sogar da nicht zu finden ist, was sie suchen.

Die meisten und mächtigsten Völker des heutigen Europas entspringen von den *germanischen* Völkerschaften, die frei und gesetzlos, wie die nordamerikanischen Wilden, in ihren Wäl-

dern herumstreiften. Im *fränkischen* Reiche war es zuerst, wo sie sich zu festen Staaten bildeten. Von diesem stammen die ansehnlichsten Reiche Europens, das deutsche Reich, Frankreich, die italiänischen Staaten ab. Von diesem, oder von den aus ihm entsprungenen Zweigen, besonders dem wichtigsten, dem deutschen Reiche, sind die übrigen Reiche, die nicht unmittelbar germanischen Ursprungs sind, wechselsweise beherrscht, belehrt, gebildet, fast erschaffen worden. In den Wäldern Germaniens ist der Geist der fränkischen Anordnungen; in diesem Reiche ist der Grund der neueren europäischen Einrichtungen aufzusuchen. — Es gab zwei Stände unter den Germanen: Freie und Knechte. Unter den ersteren gab es einen Adel der Meinung; es gab keinen des Rechts; es konnte keinen geben. Worauf hätten unter diesen Völkern die Vorrechte des Adels sich beziehen sollen? Auf *ihre Mitbürger?* bei ihnen, die in der höchsten Unabhängigkeit lebten, die gar keine festen dauerhaften Gesellschaften, ausser den Familienverbindungen, kannten, und die fast keine Befehle befolgten, als für die Dauer einer kurz vorübergehenden einzelnen Unternehmung? Oder auf *Länderbesitz?* bei ihnen, die den Feldbau nicht liebten, und die jedes Jahr an einem anderen Platze waren? Wer durch kühne Unternehmungen, durch Stärke und Tapferkeit, durch Raub und Sieg sich auszeichnete, auf Den richteten sich aller Augen; er wurde ein Gegenstand des Gesprächs, er wurde berühmt, nobel — nach dem Ausdrucke der Römer. Bei Erblickung seiner Söhne oder seiner Enkel erinnerte sich seine Völkerschaft seiner Grossthaten, ehrte in ihnen sein Andenken, und hatte das gute Vorurtheil für sie, dass sie ihrem Ahn ähnlich seyn würden. Diese, durch dieses gute Vorurtheil und durch die Erinnerung jener Thaten getrieben, wurden es mehrentheils. — „Sie wählen ihre Könige nach dem Adel; ihre Anführer nach Maassgabe ihrer persönlichen Tapferkeit," sagt Tacitus.*) Wer waren jene Könige, und wer waren diese Anführer; und worin waren sie von einander verschieden? — Ohne Zweifel führten die ersteren die ganze her-

*) *De moribus Germanorum.* Cap. 7.

umstreifende Horde, leiteten ihre Richtung, bestimmten ihre Standplätze, und wiesen ihnen Felder und Triften an. Wer gehorchen wollte, gehorchte; wer nicht wollte, riss mit seiner Familie sich von der Horde los, und streifte einsam herum, oder suchte sich mit einer anderen Horde zu vereinigen. Ein solcher Hordenführer musste einiges Ansehen haben; und worauf hätte unter einem Volke, welches auf nichts Werth setzte, als auf kriegerische Tapferkeit, dieses sich gründen können, als auf das Andenken grosser Thaten seiner Vorfahren, die er durch eigene, — welche dem ganzen Volke bekannt waren, das an der Wahl Antheil hatte, — in ihre Erinnerung zurückgebracht? Zog die ganze Horde in den Krieg, so führte eben dieser König sie an. Aber gewöhnlich war dies nicht der Fall. Einzelne Parteien machten abgesonderte Streifereien, so wie Kühnheit und plötzliche Einfälle es ihnen riethen.*) Der Zweck derselben war die Beute. Hier gerieth einer, dort einer auf eine kühne Unternehmung; jeder theilte seinen Entwurf mit und warb sich Gefährten, so viele und so gute er konnte; jede Partei wählte einen der ihr bekanntesten muthigsten Männer zum Anführer; jede zog ihres Weges. Hätte der König alle diese einzelnen Parteien, deren oft mehrere zugleich nach verschiedenen Richtungen hin auf Raub und Plünderung ausgingen, anführen können? Sie kamen zurück; gingen in anderer Gesellschaft auf andere Unternehmungen, und wählten vielleicht einen anderen zum Anführer derselben; aber immer tapfere, kühne Männer. — Dies sind jene Anführer, von welchen Tacitus redet. Wer auf diese Art oft Anführer war, und mit Glück und Muth seine Unternehmungen ausführte, dessen Name wurde in der ganzen Völkerschaft, so wie er nach und nach alle einzelnen Mitglieder derselben angeführt hatte, berühmt; es wurde kein kühnes Wagestück beschlossen, dazu man nicht eben ihn zum Anführer gewünscht hätte; er wurde nun selbst auch nobel, so wie es einst der König geworden war, und starb dieser, so konnte er, oder ein unter seinen Augen gebildeter, in seinen Fusstapfen einhergehender Sohn, sehr

---

*) Tacit. *de moribus Germanorum*, Cap. 14.

leicht zum Könige gewählt werden. Hier ist also noch nicht die geringste Spur von einem Erbadel des Rechtes.

So war es zur Zeit des Tacitus, als die einzelnen Völkerschaften Germaniens noch enger zusammenhingen, jede noch mehr einen Volkskörper bildete, und jedes einzelne Glied desselben noch Gelegenheit hatte, mit den Thaten der Tapfersten unter ihnen, und mit den Thaten ihrer Vorväter bekannt zu werden. Späterhin, als durch die allgemeine Gährung dieser Völker, durch den Druck von Osten her, und durch die Ausleerung ihrer Wohnsitze nach Süden und Westen hin, die bisherigen Völkerschaften sich trennten; und durch ihre Vermischung unter einander neue entstanden, die ohne Aufhören sich wieder vermischten, um wieder neue zu bilden, deren Namen man in keinem der älteren Geschichtschreiber findet, — musste auch dieser Adel der Meinung ziemlich verschwinden. Wer heute noch unter seinem Volke war, das seine Thaten, und seiner Väter Thaten kannte, und dessen grösste und berühmteste Männer er gleichfalls kannte, wurde vielleicht morgen unter einer Nation gedrückt, von deren Helden er ebensowenig wusste, als sie von seinem Heldenthume. So verhielt es sich mit denjenigen Völkern, welche, weniger gedrückt, in Germanien zurückblieben, als etwa mit den Sachsen, mit den Friesen u. s. w. Aber so verhielt es sich ganz gewiss mit den Völkerschaften, die in das römische Reich einrückten: mit den Burgundern, Vandalen, Franken, Allemannen; bei welchen letzteren beiden man es schon aus ihrem Namen sieht, dass die ersten aus allerlei freien Männern, die zweiten aus allen möglichen germanischen Völkerschaften zusammengeflossen waren.

Noch blieb eine Art des Zusammenhanges unter gewissen Mitgliedern dieser in einer allgemeinen Auflösung und Vermischung begriffenen Völkerschaften, welche der Grund alles Zusammenhanges wurde, der einst wieder unter sie kommen sollte, und deren Untersuchung daher äusserst wichtig ist.

„Jünglinge, erzählt Tacitus, *) von den Germanen, um

---

*) *De mor. Germ.* Cap. 13 u. 14.

welche nicht schon ihr Ahnenruhm andere Jünglinge versammelt, schliessen sich an einen bejahrten, schon längst durch eigene Thaten ausgezeichneten Krieger, und keiner schämt sich dieser Waffenbrüderschaft. Kommt es zum Treffen, — so würde es einem solchen Führer Schande seyn, durch seine Waffenbrüder an Tapferkeit übertroffen zu werden; seinen Waffenbrüdern Schande, ihres Führers Tapferkeit nicht zu erreichen; ein für ihr ganzes Leben dauerndes Brandmal aber, aus einer Schlacht, in welcher er getödtet worden, lebendig davon gekommen zu seyn. Ihn zu decken, zu vertheidigen, ihre eigenen Heldenthaten ihm in Rechnung zu bringen, ist ihr erster und heiligster Eid.“ — Ein solcher Held war der Vereinigungspunct seiner Waffenbrüder, auf ihn bezogen sie alles; wo er hinging, begleiteten sie ihn; wo er stand, blieben sie. Dies waren die einzig übriggebliebenen festen Puncte unter den in einem steten Flusse sich befindenden Völkerschaften; und sie mussten die übrigen aufgelösten Elemente an sich ziehen. Die ungewissen, ohne Hirten zerstreuten Völker schlossen sich an, wo sie eine solche Verbindung sahen; und je grösser der Haufe war, und je tapferere Männer sich unter ihnen befanden, desto zahlreicher schlossen sie sich an. In ihren Wirbel wurde alles mit fortgerissen, und so fielen diese, wie Schneeballen mit jedem Schritte sich vergrössernden Menschenhaufen in die Provinzen des abendländischen Reiches ein und eroberten sie.

Der Eroberer theilte, wie er schuldig war, die Beute unter seine getreuen Waffenbrüder. — „Eine grosse Waffenbrüderschaft lässt sich nur durch Krieg behaupten,“ sagt Tacitus. *) „Von ihres Führers Freigebigkeit erwarten sie ihr Streitross, und ihren blutigen und siegreichen Speer; und Schmäuse, wo zwar nicht Feinheit, aber Ueberfluss herrscht, sind ihnen statt des Soldes. Von der Ausbeute des Krieges wird dieser Aufwand bestritten.“ — Das angenehmere Klima, die angebauteren Ländereien, die mannigfaltigen Genüsse, die ihnen der Luxus der Ueberwundenen bereitet hatte, luden sie ein,

*) Am angeführten Orte.

im Frieden zu geniessen, was da war, und der herumschweifenden Lebensart ihrer unfreundlichen Wälder zu entsagen. Sie bekamen Geschmack für den Ackerbau, und für die damit verbundene bleibende Wohnung. Aecker wurden nun auch Beute für sie; und der Ueberwinder befriedigte sie mit Aeckern. Er ahmte dabei die Politik der Wälder nach, und gab sie ihnen nicht zum dauernden Eigenthum, um sie nicht durch die Gewohnheit des Besitzes Geschmack am Stillesitzen finden zu lassen, sondern bloss auf willkürliche Zeit zum Genusse.

Sehet da den Ursprung des ***Feudalsystems.*** Man hat geahndet, dass dieses mit dem Ursprunge unseres heutigen Adels zusammenhänge; die Frage: ***ob der Adel die Ursache des Feudalsystems,*** oder: ***ob das Feudalsystem die Ursache des Adels sey,*** hat man aufzuwerfen vergessen; da doch ihre Beantwortung allein uns in den richtigen Gesichtspunct stellen konnte.

Der Waffenbruder des Eroberers erhielt von ihm Ländereien zum Lohne. Wurde er etwa durch den Genuss derselben verbunden, ihn im Kriege zu begleiten? Keinesweges; dazu war er längst vorher durch seinen Eid verbunden, er hing durch seine ***Person*** von ihm ab, und nicht durch seinen ***Akker.*** Wenn er ihm nie einen gegeben hätte, nie einen hätte geben können, so wäre er dennoch verbunden geblieben, ihn bei allen seinen Unternehmungen zu begleiten, laut und in Kraft seines ersten Eides. — Es mag wohl seyn, dass durch den Genuss der ruhigen Lebensart, und durch die Annehmlichkeiten des verliehenen Besitzes das Geschenk für den Urheber desselben nachtheilig wurde, und dass der Lehnsmann jetzt, da er von seinem Herrn etwas besass, sich weigerte, ihn in das Feld zu begleiten; welches er vorher, da er nichts besass, ohne Bedenken gethan haben würde. Das nächste, was der Lehnsherr thun konnte, war freilich das, dass er ihm sein Lehn nahm; aber das war keine angemessene Strafe; es war überhaupt keine Strafe; auch ohne jene Pflichtverletzung hatte er das vollkommene Recht, seine Ländereien zurückzunehmen.

Diese Vasallen des Eroberers waren allerdings im Besitze der Nobilität der Meinung; es war natürlich, dass die Augen der übrigen freien Männer sich auf Leute richteten, die zunächst

an der Seite des mit Sieg gekrönten Eroberers gefochten, die sich vor ihren Augen durch diese oder jene kühne That ausgezeichnet hatten, die täglich in der Gesellschaft ihres Fürsten waren, die an seiner Tafel speisten; es war eben so natürlich, dass das Volk auch ihren Söhnen einen Theil der den Vätern schuldigen Hochachtung zollte, wenn sie sich derselben nicht durch ihre eigene Feigheit unwerth machten. Noch aber sehe ich hier keinen *Adel des Rechtes;* — oder bestand dieser etwa in ihren ausschliessenden Ansprüchen auf die Lehnsgüter ihres Herrn?

Natürlich konnten nur die Begleiter und Waffenbrüder des Eroberers einen Anspruch auf Antheil an der Ausbeute, und insbesondere auf Ländereien, als einen Theil der Beute, machen; die übrigen hatten nichts verlangt, als Wohnsitze in den eroberten Ländern. Aber was war es denn eigentlich, das jenen dieses Vorrecht gewährte? War es etwa ihre Geburt, oder war es etwas anderes als die Waffenbrüderschaft des Königs? Jeder andere freie Mann war wirklich von dem Besitze der Lehne ausgeschlossen; aber nicht darum, weil er *weiter nichts als ein freier Mann*, sondern darum, weil er kein *Waffenbruder des Königs* war. Diese Waffenbrüderschaft war die Quelle des Rechtes. Sollte etwas für die damalige Existenz eines ausschliessenden Vorrechtes gewisser Familien erwiesen werden, so müsste gezeigt werden, dass nicht jeder freie Mann, sondern nur einige unter ihnen das Recht gehabt hätten, *sich in die Begleitung eines Helden zu begeben.* Wo hätte doch ein solches ausschliessendes Recht entstanden seyn sollen? *In ihren Wäldern,* wo, nach den ausdrücklichen Worten des Tacitus, gerade diejenigen sich in die Begleitung eines stärkeren Kriegers begaben, die nicht Ahnenruhm genug hatten, um dadurch selbst einen Cirkel von Jünglingen um sich her zu versammeln? oder *nach der Entstehung der Monarchie?* Und im letzteren Falle, *wer* hatte denn das ausschliessende Vorrecht? etwa diejenigen, die schon zur Begleitung des Monarchen gehörten? oder etwa ihre Kinder?

Montesquieu, der das Daseyn eines ausschliessenden Geburtsadels noch vor der Eroberung annimmt, ohne sich jedoch

auf obige Unterscheidung zwischen Nobilität der Meinung und Adel des Rechts einzulassen, liefert für dieses Daseyn zwei Beweise; er muss also, nach obiger Folgerung, annehmen: dass *nur sein vorausgesetzter Adel berechtigt gewesen, sich in die Begleitung eines auf Eroberung ausgehenden Helden zu begeben,* da er selbst über den Ursprung des Feudalsystems der gleichen Meinung mit uns ist; — und *dies* ist es eigentlich, was seine Beweise beweisen müssen.

Ludwig der Fromme hatte einen gewissen Hebon, der als Sklav geboren war, frei gemacht, und ihn zum Erzbisthume von Rheims erhoben. Der Lebensbeschreiber dieses Königs, Tegan, verweist diesem Hebon seine Undankbarkeit, und redet ihn also an: „Was für einen Dank hast du ihm gegeben? Er hat dich frei gemacht; nicht edel, was nach einer Freilassung unmöglich ist." *) Hieraus will Montesquieu erweisen, dass es schon damals einen bürgerlichen Unterschied zwischen einem bloss freien Manne und einem Edelmanne gegeben habe. Aber was sagt doch diese Stelle? — Wir wollen nicht erklären wie der Abt Du Bos, dessen Erklärung Montesquieu mit Recht tadelt. — Es ist unmöglich einem Freigelassenen den Adel zu geben, sagt der Lebensbeschreiber. In welcher Rücksicht ist es unmöglich; in physischer und moralischer? oder in politischer? -- aus natürlichen Gründen, oder wegen der Reichsverfassung? Entweder Tegan sagt etwas widersinniges, oder er wollte das letztere nicht sagen. War nur der Besitz des Lehns das Zeichen des Adels; war nur die Waffenbrüderschaft des Königs der Weg zu einem Lehne zu gelangen, — wie Montesquieu zugiebt, wofern er consequent ist: — so war jeder Bischof schon von selbst von diesem Lehnsadel ausgeschlossen. Ohnerachtet die Bischöfe, wenigstens die von germanischer Abkunft, in diesen Zeiten persönlich mit zu Felde zogen, so konnte doch kein der Kirche geweihter Mann einem Könige so innigst, und so auf Tod und Leben geweiht seyn, wie die Waffenbrüder es waren. Eins schliesst offenbar das

---

*) *De l'esprit des lois. L.* 30. Cap. 25. — *Fecit te liberum, non nobilem, quod impossibile est post libertatem.*

andere aus. Tegan hätte demnach sagen müssen: es ist unmöglich *einem Bischofe* den Adel zu geben; aber nicht: es ist unmöglich *einem Freigelassenen* den Adel zu geben. Tegan redet demnach von keiner politischen, sondern von einer physischen und moralischen Unmöglichkeit, und meint die Nobilität der Meinung. Dass Hebon als Sklav geboren war, war einmal bekannt; es war durch die Verhandlung seiner Freisprechung und durch die hohe Würde, zu der ihn der König erhoben hatte, nur um so bekannter geworden; nach einer solchen lauten Ankündigung konnte der König doch nicht der öffentlichen Meinung gebieten und verlangen, dass man glauben solle, Hebon sey aus altem freien Stamme geboren. — Vielleicht war Hebon um seiner niedrigen Geburt willen verachtet worden, und dies hatte seine Laune verbittert, und seinen Hass gegen den König gereizt, der ihn seiner Meinung nach durch die Erhebung zu jenem hohen Posten derselben bloss gestellt. Tegan sucht den König gegen Hebon gleichsam zu entschuldigen. Alles also, was diese Stelle beweisen könnte, wäre das, dass man in diesem Zeitalter einen in der Sklaverei Geborenen nicht so hoch geachtet, als einen Freigeborenen; eine Bemerkung, die wohl auf jedes Zeitalter ohne Unterschied passen möchte. — Man mache dieser Erklärung nicht etwa den Vorwurf, dass sie eine philosophische Unterscheidung bei dem Tegan voraussetze, die sich von ihm nicht erwarten lasse! Gab es zu Tegans Zeiten keinen anderen Adel, als den der Meinung, wie als erwiesen angenommen wird, so *hatte* Tegan nichts zu unterscheiden, und seine Worte konnten *für seine Zeitgenossen* keinen anderen Sinn haben, als den angezeigten. Hingegen muss Montesquieu, um den Worten des Schriftstellers *den* Sinn unterzulegen, den *er* damit verbindet, voraussetzen, dass Tegan schon einen Begriff von einem Geburtsadel des Rechts gehabt, dass mithin zu seiner Zeit schon ein solcher vorhanden gewesen; kurz, er muss zum Behuf seiner Erklärung schon als erwiesen voraussetzen, was er durch sie erweisen will.

Karl der Grosse machte in seiner Theilungsacte die Anordnung, dass kein Vasall eines seiner Söhne wo anders, als im

Reiche seines Lehnsherrn ein Lehn besitzen,*) seine Allodiengüter**) aber, in wessen Theile sie auch lägen, behalten solle; jedem freien Manne aber, dessen Lehnsherr gestorben, oder der bisher keinen gehabt, erlaubte er, sich — in *wessen* Theile er wolle, dazu zu erwählen, *wen* er wolle. In einem ähnlichen Theilungstractate, der im Jahre 587 zwischen Gontran, Childebert und Brunehild zu Andely geschlossen worden, und der der Verordnung Karls des Grossen fast in allen Stükken ähnlich ist, kommt die gleiche Verfügung über die Vasallen, aber keine über die freien Männer vor; und daraus schliesst Montesquieu, dass erst zwischen den Regierungen Gontrans und Karls des Grossen die freien Männer sich das Recht erworben, ein Lehn zu besitzen, oder — was meiner Meinung nach das gleiche bedeutet — sich zur Begleitung eines Königs, oder eines anderen Grossen anzutragen. Aber ich sehe nicht, wie das folgt; wenn man es nicht etwa schon im voraus annimmt. Ich will einmal das Gegentheil voraussetzen, und wir wollen sehen, ob jene Verschiedenheit der beiden Theilungsacte sich nicht eben so natürlich erklären lässt. — — Wenn vom Anfange der Monarchie an, also vor und zu Gontrans Zeiten, der freie Mann das Recht hatte, sich einem Lehnsherrn zu geben, welchem er wollte, so war es völlig überflüssig, im Theilungstractate von Andely eine Verfügung darüber zu machen. Es sollte und konnte kein neues Recht eingeführt werden: ob ein freier Mann sich dem Gontran, oder dem Childebert gab — er wurde sein Lehnsmann, und stand unter seinen Befehlen; und er konnte, da das Lehn nur

*) Montesquieu, im angeführten Werke. B. 31. Cap. 25. — Aus dieser Anordnung folgt unter anderen auch das, dass noch zu Karls des Grossen Zeiten die Lehnsverfassung in ihrer alten Gestalt fortdauerte. Seine Söhne hatten, noch ehe sie zur Regierung kamen, ihre Lehnsleute, aber sie hatten noch keine Lehne zu vergeben. Mithin waren ihre Vasallen nicht durch den Besitz irgend eines Lehns, sondern durch ihren blossen Eid an ihre Person gebunden.

**) Die Ländereien, die ein freier Mann nicht als Lehn, sondern als Eigenthum besass, hiessen *Allodien*. Alle Ländereien waren damals eins von beiden: Lehn, oder Allodium.

unter der Bedingung der Waffenbegleitung gegeben wurde, diese aber den Lehnsmann an die Person seines Lehnsherrn band, nicht der Lehnsmann des anderen seyn, noch ein Lehn von ihm besitzen. So viel folgte, ohne alle weitere Anordnung, aus der Natur der Sache. — Aber eben diese freien Männer, die jetzt Vasallen wurden, besassen Allodien. Da diese unter keiner Bedingung verliehen waren, so konnten sie auch unter keiner eingezogen werden; sie verblieben unangetastet dem Eigenthümer. Wenn ein Freier, der in Gontrans Gebiete ein Allodium besass, sich dem Childebert zu einem Lehne darbot, so konnte er, der Natur der Sache nach, von nun an kein Lehn mehr in Gontrans Gebiete besitzen: aber sein Allodium musste ihm bleiben. — Jetzt bekamen beide Krieg. Er war, vermöge seines Allodiums, verbunden, unter einem Grafen des Gontran — er war, vermöge seines Vasalleneides, verbunden, unmittelbar unter Childebert Kriegsdienste zu thun. Er konnte sich nicht theilen; das Lehn hatte den Vorzug, weil es unmittelbar seine Person an die Person seines Lehnsherrn band: aber wie sollte Gontran befriedigt werden? In das Eigenthumsrecht des Allodiums einen Eingriff thun, und es etwa einem anderen, der ihm die darauf ruhenden Kriegsdienste geleistet hätte, übertragen, — das durfte er einmal nicht. Hieraus mussten mannigfaltige Streitigkeiten zwischen den Königen entstehen. Höchstwahrscheinlich hatten die Vorfahren Karls des Grossen die Veranlassung dieser Streitigkeiten entweder durch den unrechtmässigen Eingriff in das Eigenthumsrecht des Allodiums; oder durch den eben so unrechtmässigen, in das Recht der freien Männer — sich zum Lehnsherrn zu wählen, wen sie wollten — zu heben gesucht: sie hatten entweder die in ihrem Gebiete liegenden Allodien eines Mannes, der sich einen anderen Regenten zum Lehnsherrn gegeben hatte, gleich den Lehnen, eingezogen; oder sie hatten allen Allodienbesitzern in ihrem Antheile verboten, sich einen anderen zum Lehnsherrn zu wählen, als sie selbst: und Karl fand, durch die Erfahrung der Vorzeit gewarnt, nöthig, *ausdrücklich und mit klaren Worten* zu untersagen, was schon *durch die Natur der Sachen* untersagt war, und was, ohne

diese vorhergegangene Erfahrung, seine Vorfahren unmöglich untersagen konnten. — Ueberdies war jetzt ein anderer Ausweg ergriffen worden, jenen Collisionen der Lehns- und der Allodien-Pflicht auszuweichen; es war durch ausdrückliche Verfügungen, die man bei Montesquieu angeführt findet, erlaubt worden, die auf den Allodien ruhenden Dienste durch einen anderen verrichten zu lassen.

So beweist dieser Umstand nicht *für* — aber die Worte der Verordnung beweisen alles *wider* Montesquieu, und stürzen sein System ohne Rettung zu Boden. — Wer seinen Lehnsherrn durch den Tod verloren, wird hier, eben so wie derjenige, der nie einen gehabt, *frei* genannt. Was war doch der Lehnsmann vorher, ehe sein Lehnsherr starb; war er da auch *frei?* Das Gesetz nennt ihn in diesem Verhältnisse Vasall. Der freie Mann wird demnach nicht bloss im Gegensatze *gegen den Sklaven*, sondern auch im Gegensatze *gegen den Vasallen* frei genannt; und wirklich war, der ursprünglichen Verfassung nach, niemand weniger frei, als der Lehnsmann, wie wir oben aus dem Tacitus gesehen haben. Wie will man also doch einen forterbenden Adel suchen, wo der Lehnsmann sogar für seine eigene Person durch den Tod seines Lehnsherrn seine Eigenschaft, als Vasall, verlor, und in die gemeinsame Klasse der freien Männer zurücktrat? Wie könnte man glauben, dass es *da* etwas höheres gegeben habe, als einen freien Mann, wo der Edelste stets erwarten musste, es zu werden? Wurde er etwa durch den Tod seines Lehnsherrn seines Adels entsetzt? Nach einem so entscheidenden Beweise sollte man, meine ich, kein Wort weiter verlieren, um jenes System zu vertheidigen.

Ich verläugne nicht meine Verehrung gegen den grossen Mann, auf dessen Schultern ich mich stellte, wenn ich, durch ihn selbst unterstützt, weiter zu sehen glaube, als Er sah. Es ist ein mehr warnender als kitzelnder Anblick, einen der grössten Männer im Reiche der Literatur eben durch seine unermesslichen Kenntnisse und durch seinen bewundernswürdigen Scharfsinn zur Vertheidigung vorgefasster Meinungen fortgerissen zu sehen, vor denen jene Eigenschaften ihn verwahren sollten.

Noch finden wir keinen Erbadel des Rechtes; noch finden wir nicht einmal *persönliche Vorrechte* des unmittelbaren Waffenbruders eines Königs, als dasjenige, welches aus der Waffenbrüderschaft nothwendig folgte, den Antheil an der Beute. — Die Eroberer machten Gesetze, und es war zu erwarten, dass ihre Waffen- und Tischgenossen vorzüglich würden begünstigt werden. Wer einen Freien oder Freigelassenen tödtete, zahlte 200, wer einen Getreuen des Königs tödtete, zahlte 600 Schilling für den Vertrag mit den Hinterlassenen des Getödteten *). Das war allerdings ein Vorrecht; soll es aber für einen Erbadel des Rechtes beweisen, so müsste abermals gezeigt werden, dass gewisse freie Familien von der Eigenschaft, womit es verknüpft war, *von der Begleitung des Königs*, ausgeschlossen gewesen; davon aber ist das gerade Gegentheil erwiesen worden. Es war demnach ein bloss persönlicher Vorzug, der mit dem Tode des Lehnsmannes von der Familie wegfiel; den er selbst sogar für seine Person verlor, wenn sein Lehnsherr eher starb, als er; und er kein Mittel fand, unter die Begleitung seines Nachfolgers aufgenommen zu werden. — Es war einer Lehnsmann Karls des Grossen, und wer ihn getödtet hätte, hätte 600 Schilling bezahlt. Karl stirbt, und er *will* nicht oder er *kann* nicht Lehnsmann Ludwigs des Frommen werden, und heisst jetzt, laut obiger Verfügung Karls, *ein Freier*. Er wird getödtet. Wie viel hat, nach obigem Gesetze, sein Mörder zu bezahlen? — Ausser diesem hatten sie so wenig Vorzüge vor Gericht, dass jeder Edle, der einen Sklaven angeklagt und ihn zum gerichtlichen Zweikampfe gefordert hatte, verbunden war, sich zu Fusse und im Hemde auf seine Waffen, auf

*) Solidus. Es wird hierbei niemand an unsere Schillinge denken. Es war eine Münze, deren Werth zu bestimmen, nicht Noth thut. — Ganz im Geiste ihrer ehemaligen Verfassung (S. Tacitus, Cap. 21.) wurde ein Mord nicht als Verletzung des Staates, sondern bloss der Familie — in Ermangelung dieser — des Lehnsherrn, oder — wenn es ein Sklave war — des Eigenthümers, betrachtet. Die letzteren hatten das Recht der Wiedervergeltung. Dieses wurde durch jene im Gesetze bestimmte Summe abgekauft. Noch zahlte späterhin der Mörder den dritten Theil dieser Busse, unter der Benennung *Fredum* (Frieden) an den Gerichtshof, der die Sache schlichtete.

den Stock, mit ihm zu schlagen.*) Es ist zu erwarten, dass der Sohn eines solchen Streiters des Königs, vielleicht unter den Augen desselben in den Waffenübungen erzogen, die Verbindlichkeit seines Vaters gern übernahm, und dass der König nicht leicht jemandem sie williger übertrug als ihm. Er trat dadurch in die Rechte ein, die sein Vater besessen hatte; aber *nicht* vermöge seiner Geburt von ihm, sondern vermöge seiner *eigenen* Weihung an den König. Dankbares Andenken an die Verdienste der Vorfahren musste allerdings die Könige bewegen, bei gegebener freier Wahl, die Nachkommen bekannter und berühmter Männer unbekannten und fremden Familien vorzuziehen: aber ein *Gesetz* verband sie dazu nicht. Jene Klagen über die Zurücksetzung alter Häuser, uud die Hervorziehung unbekannter oder ausländischer Familien, die schon unter einigen *Merowingern*, und die lauter und bitterer unter Ludwig dem Frommen und Karl dem Kahlen geführt wurden, gründeten sich demnach gar nicht auf eine Verletzung der Reichsverfassung — welche ohnedem die schon mächtig und unabhängig gewordenen Vasallen sicher nicht geduldet hätten; — sie gründeten sich auf eine Vernachlässigung des dankbaren Andenkens, wo sie sich nicht bloss auf den Neid und den Uebermuth der Edlen gründeten.

Indess hatte immer mehr der Geist des Volkes von der kriegerischen Raubsucht zum friedlichen Genusse dessen, was sie hatten, sich gebildet; — die Lehne wurden *auf Lebenslang* — sie wurden endlich *erblich* verliehen, und das ganze System wurde gerade umgekehrt. Vorher war die Waffenbrüderschaft des Königs der Grund des Lehnsbesitzes und der persönlichen Vorrechte: — bei dem ersten, der seines Vaters Lehn *erbte,* wurde der Lehnsbesitz Grund der Waffenbrüderschaft des Kö-

*) S. Montesquieu. B. 28. Cap. 24, wo er seine Autorität anführt. — *Villain* steht im Texte des Beaumanoir, und das kann nichts anderes heissen als *Sklave*. Jeder Freie war gehalten, Kriegsdienste zu thun, wenn er auch nicht Lehnsmann war, mithin war er im Handwerke der Waffen geübt; nur der Sklave war von den ersteren, so wie von dem letzteren ausgeschlossen. Es ist hier nicht der Ort, diese Bedeutung des Wortes aus der Sprache zu erweisen.

nigs, und der damit verbundenen persönlichen Vorrechte: vorher gab der Kriegsdienst *dem Krieger* ein Recht, *das Lehn* zu fordern; jetzt gab das Lehn *dem Könige* ein Recht, *Kriegsdienste* zu fordern. — Der Erbe des Lehns erbte zugleich die Verbindlichkeiten, die darauf ruhten, und nur *kraft dieser Verbindlichkeiten*, die damit verknüpften persönlichen Vorrechte. Jetzt erst gab es eine Art von Adel, welcher *Rechte* — *erbte*: die beiden ausschliessenden Kennzeichen unseres neueren Adels. Auch nur auf *diese* Art, und nur unter *diesen* Bedingungen konnte irgend ein Volk, so barbarisch es auch seyn mochte, auf den Gedanken gerathen, etwas, das seiner Natur nach nur *freiwillig übernommen*, keinesweges aber *übertragen* werden kann — Verbindlichkeiten und Rechte — zu vererben. Sie banden sie an etwas, das sich allerdings vererben lässt, *an den Boden;* wer diesen nicht wollte, war frei von der Verbindlichkeit, und that Verzicht auf das Vorrecht: — das war jedem unbenommen, das Vertragsrecht blieb ungekränkt: *wer* ihn übernahm, übernahm auch die darauf ruhenden Verbindlichkeiten, und das nicht durch einen stillschweigenden, sondern durch einen förmlichen Vertrag, — durch *den Lehnseid,* welcher an die Stelle jenes in den Wäldern üblichen Weihungseides getreten war. Mit diesen Verbindlichkeiten waren persönliche Vorrechte verknüpft, die er nicht etwa mit dem Boden des Lehns ererbt hatte, sondern die er erst durch Uebernehmung der darauf ruhenden Verbindlichkeiten — die er demnach nicht durch *Erbe*, sondern durch *Vertrag* erhielt.

Dies ist die erste *Veranlassung zur Entstehung* unseres Erbadels des Rechts; aber er ist es bei weitem noch nicht *selbst*. Noch immer gab nicht *die Geburt* den Adel; sie gab das Lehn, und *das Lehn* erst gab den Adel. Wenn ein unmittelbarer Reichsvasall mehrere Söhne hatte, und nur Einer von ihnen erbte das Lehn, so erbte auch nur dieser Eine den Adel. Meist gab ein solcher Theile seines Lehns an seine Brüder, als Afterlehne, und diese wurden nun Seine Edlen, so wie Er ein Edler des Königs war. — Doch darauf werden wir bald zu reden kommen.

Um der Entstehung unseres heutigen Erbadels auf die Spur

zu kommen, der nicht mittelbar durch etwas, das sich vererben lässt, — durch Ländereien, sondern unmittelbar durch die Geburt; — und nicht vermöge übernommener besonderer Verbindlichkeiten, sondern frei von allen Verbindlichkeiten, Vorrechte zu ererben vermeint, muss man in ein eben so finsteres, als verdorbenes Zeitalter herabsteigen, wo die alte Barbarei ohne ihre alte Consequenz fortherrschte, und wo man auf die Folgen eines Systemes fortbaute, das man in seinen ersten Grundsteinen längst zerstört hatte.

Jene ursprünglichen Lehne theilten sich in allen Ländern der ehemaligen fränkischen Monarchie ins unbegrenzte hinaus in andere, ihnen untergeordnete Lehne; jedes ward ein Baum, welcher Aeste trieb, und die Aeste trieben wieder ihre Zweige, und die Zweige ihre Blätter. Jeder Vasall verschaffte sich seine Aftervasallen, und jeder Aftervasall wieder die seinigen; alle in der Absicht, um durch die Macht derselben jeder seinem unmittelbaren Lehnsherrn widerstehen, und sich von ihm unabhängig machen zu können; keiner ahndete vorher, was er nach kurzer Zeit erfuhr, dass seine Vasallen bald diejenige Macht, die er sie gegen *seinen* Lehnsherr zu wenden gelehrt hatte, gegen den *ihrigen* kehren würden. Der grösste Lehnsherr, das Reich, verlor zuerst seine Kräfte; ihm folgten die unmittelbaren Lehne nach Verhältniss ihrer grösseren Ausdehnung allmählig nach, und so ging die Entkräftung fort zu den mittelbaren, und zu den noch mittelbareren. Das Reich theilte sich in so viele Staaten, als es grosse Lehne hatte; dann diese in so viele Staaten, als sie untergeordnete Lehne hatten, und so weiter hin. Der freie Besitzer seiner Allodien, der niemandes Herr und niemandes Knecht war, und der bisher unter dem Schutze des Reiches gestanden hatte, verlor seine Stütze, so wie dieses seine Kraft verlor. War er nicht mächtig genug, sich selbst zu schützen; war sein Allodium nicht ausgedehnt genug, um durch Vertheilung desselben sich selbst Vasallen zu verschaffen, so musste er sich an eine mächtige Partei anschliessen, und sein Allodium zum Afterlehne von einem mächtigen Reichslehne annehmen, und es demselben einverleiben. So wurden allmählig alle Allodien zu Lehnen, und das Reich ver-

lor seinen letzten Besitz; nachdem es seinen ersten, die Lehne, durch die Vererbung derselben schon längst verloren hatte. — In den Unruhen und Kriegen der vorigen Zeiten hatten eine Menge freier Leute ihre Freiheit verloren; wer sie noch erhalten und kein Gut hatte, um die halbe Freiheit, die jetzt noch erlaubt war, damit zu erkaufen, verlor jetzt sie sicher: es gab von nun an nichts mehr als *Sklaven* oder *Lehnsmänner; freie Männer* gab es nicht mehr.

Seitdem Gesetze und Gerichte eingeführt waren, hatten die Lehnsmänner in ihren Lehnsherrschaften die Gerichtsbarkeit. Aehnliche Vorrechte, als sie selbst vor den Reichsgerichten hatten, gaben sie vor den ihrigen — man nannte es ihren *Hof* *) — ihren Vasallen; und diese wieder den ihrigen, wenn sie welche hatten. Das Reich hatte seine Edlen, und jede kleinere Lehnsherrschaft die ihrigen **). Die Grafen, Richter der freien Männer auf den Allodien, hatten die Gerichtsbarkeit, die sie *als solche* ausgeübt hatten, längst verloren. Es gab keine Allodien mehr. Sie selbst hatten die Grafschaften sich erblich zugeeignet, und besassen vielleicht den grössten Theil derselben als Lehn. Alle Gerichte waren Lehnsgerichte, und vor diesen waren alle Lehnsleute, die dahin gehörten, edel. Es gab demnach nur Edle und Sklaven; keinen dritten Stand gab es damals.

Noch immer beruhte dieser so sehr mittelbare Adel auf dem Besitze eines Lehns. Die Lehnsleute wurden nach ihren Lehnen genannt; es gab keine Familiennamen ***). Solche Ab-

---

*) *La cour palatium;* daher *comes palatinus* — ein Beisitzer des unmittelbaren Reichsgerichts, wo die Reichsvasallen gerichtet wurden, im Gegensatze eines Grafen, der im Namen des Reichs die freien Männer auf ihren Allodien richtete.

**) Daher die Pairs, *pares,* für unmittelbare Reichsvasallen und Reichsedle. Diese waren sich untereinander gleich, sie standen auf der gleichen Stufe. Der mittelbare und noch mittelbarere Adel in den Lehnsherrschaften und Afterlehnen war ihnen nicht gleich.

***) Das wird hoffentlich niemand läugnen, der die Geschichte der germanischen Nationen nur ein wenig kennt. Die Benennungen der Merowinger, der Karolinger, der Kapetinger sind erst später von den Geschichtsschreibern zur leichteren Uebersicht erfunden. Merowäus (vermuthlich wusste

kömmlinge von Vasallen, die kein Lehn bekommen konnten, fielen in ihre Dunkelheit zurück; nichts war, woran man sie erkennen konnte; es ist unmöglich zu sagen, was aus ihnen geworden ist — *ignotis perierunt mortibus.* — Noch immer gab es keinen Adel durch die blosse Geburt; als eine Kleinigkeit, ein bemaltes Brett, ihn herbeiführte.

Die grösseren Vasallen erzogen an ihren Höfen die Kinder ihrer Lehnsleute in den Waffenübungen. Diese Höfe wurden allmählig glänzender und galant; der Geist der Ritterschaft entstand, und mit ihm die Turniere. Von der Scheitel bis an die Füsse mit Eisen bedeckt, wollte der kämpfende Ritter sich durch irgend etwas kenntlich machen, und that es, nach mancherlei anderen Versuchen, durch ein Bild auf seinem Schilde. Durch Thaten der Kühnheit und der Stärke berühmt, bekam dieses Bild etwas feierliches für seine Nachkommen. Der Vereinigungspunct der Familien war gefunden, und wer nichts von seinem Vater erbte, erbte wenigstens das Bild, das auf seinen Schild gemalt war, und wurde oft auch nach ihm genannt. — Die Namen unserer alten deutschen Familien kommen entweder von ihren ehemaligen Lehnen her — und dann wird man meist Dörfer oder Burgen des gleichen Namens aufzeigen können; — oder sie kommen von ihrem Wappen her, und dann ist die Aehnlichkeit sichtbar, und die wichtige Wissenschaft, welche von den Wappen handelt, nennt ein solches Wappen ein redendes Wappen. — Der Name wurde damals vom Wappen entlehnt. Bei den neugeadelten Familien ist es umgekehrt; oft wird da das Wappen vom Namen hergenommen.

Indessen hatte sich auch im Kriege ein Hauptumstand verändert. Ehemals zogen nur die Freien zu Felde. Jetzt hatte die Anzahl dieser — die nun Edle geworden waren — durch Unterjochung aller, die Das nicht werden konnten, sich ansehn-

---

Chlodwig höher hinauf seine Ahnen nicht), Karl, Kapet ware npersönliche Namen, und Ludwig XVI. hatte Recht, nicht Kapet heissen zu wollen. Wenn er nicht mehr König von Frankreich heissen sollte, so hatte er gar keinen Namen mehr, als seine Taufnamen. Kein König oder regierender Fürst hat einen anderen: König, Herzog, Fürst sind Benennungen der Würde, aber nicht Namen.

lich verringert; die Zahl der Fehden aber, dadurch, dass jeder Lehnsmann, so klein er auch war, Kriege führte, sehr vermehrt. Der mächtigste Vasall hätte seinen Feinden nicht Widerstand thun können, wenn er bloss seine edlen Lehnsmänner in das Feld geführt hätte; wie viel weniger denn der Besitzer eines geringen Dorfes, der doch auch seine Kriege hatte. Leibeigene Bauern thaten jetzt Kriegsdienste. Die mächtigeren Vasallen rechneten, die in den Waffen geübteren Nachkommen ihrer Lehnsmänner, denen sie kein Lehn ertheilen konnten, als Anführer jener Leibeigenen in ihren Fehden gebrauchen zu können, und ertheilten ihnen wahrscheinlich um dieser Nutzbarkeit willen an ihren Höfen und vor ihren Gerichten die Vorrechte ihrer wahren Lehnsmänner. Dies ward zur Gewohnheit; und jetzt maassten auch diejenigen, denen niemand sie ausdrücklich ertheilt hatte, diese Vorrechte, als etwas, das sich von selbst verstünde, sich selbst an: niemand konnte oder wollte es untersuchen, und so entstand die abenteuerliche Meinung, dass man unmittelbar durch die Geburt Vorrechte *vor* anderen Menschen und *auf* andere Menschen erhalten könne.

Dass dies an sich unmöglich sey, weil es wider natürliche unveräusserliche Menschenrechte streitet, habe ich im vorigen Capitel gezeigt; dass es in keinem der alten Staaten, und eine geraume Zeit auch in keinem der neueren so gehalten worden, und dass dieses Vorurtheil nicht durch die Staatsverfassung begründet, sondern durch Unwissenheit, Misbrauch und Anmaassung allmählig herbeigeführt worden — in dem gegenwärtigen. — Doch lasst uns jetzt alle Ansprüche des Adels einzeln, einen nach dem anderen, durchgehen!

Zuerst machen sie einen Anspruch auf unsere Meinung: sie wollen für vornehmer gehalten seyn. Der Adel der alten Völker imponirte gleichfalls der Meinung; darin kommt der neuere mit ihm im Ganzen überein, unterscheidet sich aber auch hierüber, der Art nach, sehr merklich von ihm. — „Ich bin von Adel," sagt uns der moderne Edelmann. — Welch etwas ganz anderes war es, wenn ein Römer sich einen Brutus, einen Scipio, einen Appius, oder Cimon sich eines Miltiades Sohn nannte! *Bestimmte* Thaten *bestimmter* Männer gingen

dann vor der Seele des Volkes vorüber, dem er sich nannte, und knüpften sich an den Mann, der durch seinen Namen oder durch den Namen seines Vaters das Andenken derselben bei ihnen erneuerte. — Aber was denken *wir* uns bei dem unbestimmten weitschichtigen Begriffe: *Adel?* Etwas klares wenigstens nicht. — Oder, sagt uns auch der moderne Edelmann seinen Namen: ich bin ein Herr von X***, oder ein Herr von Y***, oder ein Herr von Z***; so ist er und wir dadurch meistentheils sehr wenig gebessert. Wir sind im Allgemeinen in unserer vaterländischen Geschichte weit weniger einheimisch, als die alten Völker, weil man uns so viel als möglich abhält, Antheil an öffentlichen Geschäften zu nehmen: — und was wir allenfalls wissen, erregt unsere Theilnehmung in weit geringerem Grade, weil es derselben meist so wenig würdig ist. — Wenn wir denn nun von den Thaten der Ahnherren des X*** oder des Y*** Hauses sehr genau unterrichtet wären, — was würden wir denn nun wissen? Vielleicht, dass der Eine bei einem Turniere des Kaisers Friedrich des Zweiten mitgefochten; ein Anderer einen Kreuzzug mitgemacht; in den neueren Zeiten ein Dritter Minister war, wie alle Minister zu seyn pflegen; ein Vierter General, wie alle Generale zu seyn pflegen; dass ein Fünfter als Gesandter einen Tauschvertrag über einige Dörfer abgeschlossen, oder eine versetzte Landschaft eingelöst, dass ein Sechster in dem oder jenem Treffen brav gethan habe. — Recht wohl; aber *wie* hat er denn brav gethan? kann man nicht einzelne Züge seines Heldenmuthes, nichts besonderes über die Umstände erfahren? — Was man nicht alles fragt! Genug er hat brav gethan; in dieser oder jener Chronik stehts. — Ich wüsste gegenwärtig kein Land, wo durch die Nennung gewisser Namen kräftige Neben-Ideen erweckt würden, als etwa die preussischen Staaten. Ich höre einen Keith, einen Schwerin, einen Winterfeld nennen. Hier fallen mir wohl die Thaten der Helden Friedrichs von dem gleichen Namen bei; und ich werde begierig zu wissen, ob der Unbekannte etwa von ihnen abstamme, und ob er in ihre Fusstapfen trete. — Aber bald hängt in der Seele des Menschenfreundes sich auch an diese Erinnerung eine wehmüthige Empfin-

dung, wenn man sich erinnert, *für was* — jene Grossthaten gethan wurden. — Sonst haben die Helden unserer Geschichte fast keine Physiognomie; diese Geschichte hat für den Braven, und für den Treuen, und für den Geschickten nur Eine Form, worein sie sie alle giesst. Haben wir Einen gesehen, so haben wir sie Alle gesehen. Liegt die Schuld davon an unseren Helden, oder liegt sie an unseren Geschichtsschreibern?

Ein wenig immer an den Helden, und in den neuesten Zeiten fast ganz. — Alles hat bei uns seine bestimmte Regel, und unsere Staaten sind Uhrwerke, wo alles geht, wie es einmal gestellt worden. Die Willkür, der individuelle Charakter hat fast ganz keinen Spielraum, er soll keinen haben; er ist überflüssig, er ist schädlich, und ein guter Vater oder Erzieher sucht sorgfältig seinen Zögling, den er zu den Geschäften bestimmt, vor diesem nachtheiligen Hausrathe zu verwahren. Jeder Kopf wird mühsam in die conventionelle Form seines Zeitalters gegossen. — „Warum ist doch dies oder jenes so? es könnte auch anders seyn; warum ist es nicht anders?“ fragt der Zögling. — Schweig, antwortet ihm ein weltkluger Lehrer; das ist so, und es muss so seyn, darum, weil es so ist — und um wenig dass er diese Lehre wiederholt, wird er seinen Zögling überreden, und dieser wird sich seiner unbequemen Fragen hinführo enthalten. — Bei den Alten hatten nicht nur bestimmte Personen ihre Charaktere; es gab sogar recht stark gezeichnete Familiencharaktere. Man wusste meist ziemlich be stimmt, was man von einem Manne mit einem gewissen Namen zu erwarten hätte. Wollten die Patricier einen festen unbeweglichen Damm gegen Volksunruhen; — sie bedienten sich eines Appiers: dieses waren geborene Feinde der Volksgewalt. Wollten die Römer einen Unterdrücker der Freiheit aus dem Wege geräumt wissen; — sie schrieben ihrem Manne: kannst du noch schlafen, Brutus? und dieser bedeutungsvolle Name ***Brutus*** sagte mehr, als die längste Rede. Es war das Erbamt der Brutusse, die Usurpatoren zu vertilgen. Als Augustus regierte, gab es keine mehr, sonst hätte er nicht lange regiert. — Wolltet ihr mir nicht sagen, welchen bestimmten Familiencharakter die Herren von X*** oder Y*** oder Z*** ha-

ben, und was ich ganz besonderes erwarten darf, wenn man mir einen nennt?

Endlich — der Hauptunterschied zwischen dem Meinungsadel der Alten und dem unsrigen, der die Sache des letzteren völlig verdirbt — der alte wurde gegeben, der unsrige wird genommen; dort bestimmte die Meinung sich freiwillig, hier wird ihr geboten. Der alte Adel zeichnete sich durch nichts sichtbar aus; der römische Noble führte seine drei Namen gerade so, wie sie der geringste Bürger führte; die Bildnisse der Ahnen waren eine Privatsache; sie blieben in dem Innersten ihrer Häuser verschlossen, und verliessen sie nur einmal nach dem Tode des Besitzers, wo sie dem Volke nach vollendeter Laufbahn nicht ähnliche Thaten versprechen, sondern dasselbe bloss zur Vergleichung des jüngst Verstorbenen mit seinen Ahnen einladen wollten; sie machten keinen Anspruch auf grössere Ehrenbezeugungen oder auf besondere Titel in der Gesellschaft, und waren um so herablassender, je edler sie waren, und je mehr sie wünschten, den Adel ihres Geschlechtes durch neue Würden zu erhöhen. Wie viel anders benehmen sich unsere Edelleute. Bis auf ihren Namen zeichnen sie sich vor uns anderen aus, und um dieses blossen Namens willen fordern sie — vor wahren Würden — den Vortritt und ausgezeichnete Ehrenbezeugungen; und dies thun sie bei so unendlich geringeren Ansprüchen auf die öffentliche Meinung, als jene hatten, und glauben durch ihre dreisten Forderungen die mangelnden Bewegungsgründe, sie vorzüglich zu achten, zu ersetzen. Aber die Meinung lässt sich nie gebieten, und rächt sich an jedem, der sie gegen ihre Natur behandelt. Die Patricier, zur Zeit, als sie unserem Adel glichen, wurden vom bittersten Hasse und Spotte der übrigen Volksklassen verfolgt; aber sobald sie in ihre Grenzen zurückgewiesen waren, und ein anderer Adel, der Adel der blossen Meinung, sich an ihre Stelle setzte, finden wir nicht weiter, dass bei den Römern der Adel verspottet oder gehasst worden. Aber welches ist das Schicksal des unsrigen? Seitdem Er — und Denkmäler von der Denkungsart der Zeiten vorhanden sind, ist er immer ein Gegenstand der Furcht, des Hasses und der bitteren An-

merkungen der übrigen Stände gewesen; selbst die Monarchen haben dasjenige, was doch ihre einzige Stütze war, und was unseren Augen eine natürliche Stufenleiter bis zu ihrer unnatürlichen Erhöhung hinauf darbot, von jeher herabzusetzen und zu entkräften gesucht, und in unserem Zeitalter ist es so weit gekommen, dass der Edelmann, der weiter nichts als das ist, nur durch übertriebene Demuth es dahin bringen kann, in den Cirkeln des angesehenern Bürgerstandes, der Gelehrten, der Kaufleute, der Künstler geduldet zu werden.

Herr Rehberg, ein einer solchen Sache würdiger Vertheidiger, ist zwar auch der Meinung, dass die Nachkommen angesehener Männer *von Rechtswegen* geehrt werden müssen. „Es klebt“ — der Adel seines Gegenstandes scheint seine Sprache eben nicht veredelt zu haben — „es klebt dem Hochgeborenen an, sagt er,*) dass seine Vorfahren von jeher zu den Angesehenen des Landes gehört haben. Er kann diese Würde vielleicht durch seine Laster schänden, so wie er sie durch seine Tugend ehrt. Aber vertilgen kann er sie nicht, wenn er es nicht dahin bringt, dass der Verwalter der Gesetze *von Rechtswegen* sein Wappen zerbricht, und seinen Titel vernichtet.“ Ich bitte, ist denn nun jene *Würde*, wenn es eine war, vertilgt? Ist, nachdem der Verwalter der Gesetze sein Wappen zerbrochen hat,**) *der* Mann nicht mehr sein Vater, der es vorher war, und dieses Mannes Vater nicht mehr der nemliche; — haben nun seine Vorfahren aufgehört, zu den Angesehenen des Landes gehört zu haben, und sind geschehene Dinge ungeschehen geworden? Richtiger als Herr R. raisonnirte jene Hofdame: Meine Geburt kann mir Gott Vater nicht nehmen. Oder will vielleicht der Mann etwas anderes sagen, als er wirklich sagt, und ist ihm bloss eine kleine Unbestimmtheit entgangen? So viel aus seinen übrigen Unbestimmtheiten hervorgeht, mag er das wohl wollen. „Ein Altadeliger, dessen Vorfahren seit vielen hundert Jahren zu den Ersten des Landes gehört haben, bekleidet eine sehr re-

*) S. 64.

**) Ein sauberer Verwalter der Gesetze, der eigenhändig Wappen zerbricht.

spectable Würde, auch sogar, wenn seine Person nicht respectabel sein sollte," sagt er vorher. — „Kein Monarch der Welt" (der Erde?) sagt er tiefer unten, „kann denjenigen, den er adelt, dem Altadeligen gleich machen; — — er kann den Menschen nicht gebieten, dass sie diesen, der selbst eben emporstieg, jenem anderen gleich achten, in dem sie den ganzen alten Stamm ehren." Er scheint demnach von derjenigen ***Würde*** zu reden, welche die Volksmeinung giebt. Diese kann, seiner eigenen Aussage nach, durch kein Gebot ertheilt, aber sie kann durch einen Rechtsspruch genommen werden; es kann uns nicht geboten werden, jemanden zu verehren; aber es kann uns befohlen werden, aufzuhören, jemanden zu verehren. Gewiss, eine gründliche Philosophie! — Doch wir wollen ihn ganz übersetzen, so gut wir es vermögen. Jene Würde, so scheint es, soll allerdings nicht von der freien Meinung abhängen, sie soll rechtsgültig seyn: nur soll das Gesetz, das sie dazu macht, nicht ein Machtspruch des Monarchen seyn, sondern es soll auf die nothwendige Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt sich gründen. — „Diese bestehe nicht aus einzelnen Menschen, die einander gleich geboren würden, ***so wie das junge Vieh"*** — drückt er sich mit seiner gewöhnlichen Anständigkeit aus — ***„in einer Heerde den Alten vollkommen ähnlich sey, wenn es auf die Welt kommt, und ihm von selbst gleich werde, wenn es heraufwächst;*** sie bestehe aus Stämmen." — Wenn das ist, so müssen wir jenen Altadeligen, dem der Rehbergische Verwalter der Gesetze sein Wappen zerbricht, nach wie vor ehren; denn er bleibt von dem gleichen Stamme. — Aber das ist alles Erdichtung und ungeschickte Sophisterei. Wir ehren nie jemanden ***von Rechtswegen.*** Hochachtung lässt sich nie, weder durch die Staatsverfassung überhaupt, noch durch einen einzelnen Machtspruch des Monarchen gebieten; sie giebt sich freiwillig: und allerdings fällt sie leicht auf den Nachkommen eines verdienten Mannes, wenn er sich derselben durch sein eigenes verächtliches Betragen nicht unwürdig macht. Thut er dies, so wird er verachtet, auch ohne dass sein Adel durch einen Rechtsspruch aufgehoben werde. Ein solcher förmlicher Rechtsspruch könnte

höchstens *die* Wirkung haben, dass das Vergehen des Bestraften, als rechtskräftig erwiesen, allgemein bekannt würde; aber die einfache Darlegung der Thatsachen mit ihren Beweisen würde das gleiche auf die Volksmeinung wirken. Wenn ein Despot einen Altadeligen, der einem ungerechten Begehren desselben kühn und männlich widerstanden hätte, darum seines Adels entsetzte — so würden wir ihn darüber nicht *weniger*, wir würden ihn *mehr* ehren. *So* wenig hängt der Adel in der Volksmeinung von Rechtsaussprüchen und von Rechtsherkommen ab.

Es ist weder Vergnügen noch Ehre gegen einen Schriftsteller zu Felde zu ziehen, dem die Natur die Talente versagt hat, zu seyn, was er gern wäre, ein blendender Sophist; und der in Gedanken und Ausdruck zur letzten Klasse der Autoren gehört, welche gerade vor den Scriblern hergeht: und gewiss hätte ich mich dieser undankbaren Arbeit überhoben, wenn nicht ebenderselbe durch seinen schneidenden Ton von einigen gutmüthigen Lesern ertrotzt zu haben schiene, ihn in die erste Klasse der Schriftsteller Deutschlands zu setzen. Unseren Lesern zum Troste versprechen wir hiermit, uns im Verfolge dieser Schrift sorgfältig zu hüten, dass wir auf unserem Wege ihm nicht wieder begegnen. Aber, dürfte man noch einwenden — wenn wir auch nicht rechtskräftig verbunden seyn können, die Nachkommen grosser Männer im Herzen zu ehren, weil dies eine innere Gesinnung ist, die nicht in unserer Macht steht; so lässt sich doch vielleicht eine Verbindlichkeit denken, ihnen gewisse äussere Zeichen der Ehrerbietung zu geben, die allerdings in unserer Macht stehen: — eine Verbindlichkeit, über deren Beobachtung der Andere Richter seyn kann. — Wenn wir fragten, wozu solche äussere Ehrenbezeugungen, von denen man nie wissen könne, ob sie innere Ehrerbietung zur Quelle haben, oder nicht, dienen sollten; so lässt sich kaum erwarten, dass unsere Adeligen antworten würden: „damit wir wenigstens in der süssen Täuschung erhalten werden, dass ihr uns ehret, ob ihr auch vielleicht im Herzen uns verachtet.“ — Es lässt sich demnach kein anderer Zweck dieser äusseren Ehrenbezeugungen denken, als dieser:

dass andere, die vielleicht Willens sind, den Adeligen bloss um seines Adels willen zu ehren, nicht durch uns in diesem guten Willen gestört werden. Wollen auch *wir* sie nicht ehren, so wollen wir doch durch unser Betragen nicht auch noch diejenigen aufreizen, die sie sonst vielleicht ehren möchten; wir sollen vielmehr durch unser ehrerbietiges Betragen anderen diejenige Ehrfurcht gegen sie einflössen, die wir selbst einmal ihnen nicht geben können. — Dies hängt entweder von der Beantwortung jener Frage der Klugheit ab: ist es nützlich, dass gewisse Stände im Staate vorzüglich geehrt werden, und insbesondere, dass die Geburt diese Stände bestimme? — deren Beantwortung nicht in das gegenwärtige Buch gehört, als welches bloss vom Rechte, nicht aber von der Nützlichkeit handelt; — — oder es ist eine Frage von der Billigkeit: da die Verdienste grosser Vorfahren ihren Nachkommen keinen gegründeten Rechtsanspruch auf unsere Achtung geben, ist es nicht wenigstens der Billigkeit gemäss, dass wir ihnen die Möglichkeit, geachtet zu werden, so viel an uns ist, erleichtern? und diese Frage steht mit unserem Vorhaben allerdings in Verbindung, und eröffnet uns überhaupt den Uebergang zu der Untersuchung: was folgt denn aus dem Adel der Meinung auf unser Verhalten gegen den Adeligen?

Ich bin von Adel, heisst fürs erste oft so viel: meine Vorfahren haben eine grosse Anzahl von Generationen hindurch in einer gewissen Wohlhabenheit gelebt; ich selbst bin von Jugend auf an dieselbe gewöhnt worden, und ich habe dadurch eine Art von Anspruch erlangt, bequemer zu leben als ihr anderen, die ihr dessen nicht gewohnt seyd. — Nur oft heisse es das, sagte ich: denn es giebt Provinzen, welche ich hier nicht nennen mag, in denen der adelige Ursprung eher auf das Gegentheil, auf eine unter niedrigen Beschäftigungen, unter Schmutz und Mangel zugebrachte Jugend schliessen lässt. — Oder — ich bin von Adel, heisst soviel: meine Vorfahren lebten in einem gewissen Ansehen unter ihren Mitbürgern; ich ward in meiner Kindheit und Jugend um ihrer willen geehrt; ich bin gewohnt, geehrt zu seyn, und ich will mich jetzt durch mich selbst ehrwürdig machen: aber auch

das heisst es in jenen Provinzen nicht, wo die Väter in der Dunkelheit ein kleines Gütchen mit eigenen Händen bauten. — Wo es aber beides heisst, was könnte daraus folgen? Dass wir den Mann um des Ansehens und der Wohlhabenheit seiner Väter willen verehren, und ihn auf unsere Kosten in Wohlhabenheit versetzen müssten, nun einmal nicht. Also nur das: dass er eine höhere Aufforderung habe, als wir anderen, die Wohlhabenheit und die Berühmtheit, an deren Genuss er gewöhnt ist, zu erringen, dass er alle seine Kräfte aufbieten möge, um sich über seine Mitbürger emporzuschwingen. Seine Geburt könnte also höchstens ein Freibrief für seinen durch eigene Talente und Kraft unterstützten Ehrgeiz seyn. Aber, ich bitte, wem gäben denn diese eigenen Talente und dieses eigenthümliche Uebergewicht der Kraft nicht auch ohne die Geburt diesen Freibrief? Bediene er sich, so gut er kann, der Volksmeinung, um durch sie ein Uebergewicht zu erhalten, das seine persönliche Kraft ihm nicht giebt; wir werden mit unserem Rechte dieses Uebergewicht zu schwächen suchen: wir sind in einer offenen Fehde begriffen, und jeder bedient sich seiner Waffen; der Ueberwundene muss sein Misgeschick tragen. — Wenn mit gleichen Talenten und gleicher Kraft zwei Männer, der eine aus berühmtem Geschlechte, und der andere von unbekannter Herkunft, um die gleiche Würde im Staate ringen; kann der erstere verlangen, dass der letztere ihm weiche? Darf er ihm sagen: du hast einen erhabenen Platz weniger nöthig, als ich, der ich mit dem Ruhme grosser Vorfahren zu kämpfen habe; für dich ist ein niedrigerer hoch genug? Wie, wenn ihm der letztere antwortet: ruhe du auf den Lorbeeren deiner Ahnen; dir wird die Hochachtung des Volkes nicht entgehen; mich ehrt man nur um meiner selbst willen; ich habe die Unberühmtheit meines ganzen Geschlechtes zu rächen, ich muss für alle meine thatenlosen Vorfahren mit arbeiten — wollen wir diesem weniger Recht geben? Aber, ich glaube, keiner von beiden hat Recht. Jeder thue, so viel er kann; Zufall oder Kraftüberlegenheit mag über den Sieg entscheiden.

Ich bin von Adel, kann auch heissen: meine Vorfahren ha-

ben mit einer Publicität gelebt, die sie nöthigte, über die Grundsätze der Rechtschaffenheit und der Ehre streng zu halten. Sie konnten an ihrem erhabeneren Platze keine schlechte Handlung begehen, ohne die Augen der Welt auf sich zu ziehen, entdeckt und bestraft zu werden. — Da sie dies nicht geworden sind, so ist vorauszusetzen, dass sie nichts entehrendes begangen haben. Diese in einer langen Reihe von Vater auf Sohn überlieferten, der Familie gleichsam zu einem Erbgute gewordenen Grundsätze sind endlich auf mich herabgekommen. Von mir lässt sich sicherer ein ehrenfestes, untadelhaftes Betragen erwarten, als von Leuten, von denen man nicht weiss, nach welchen Grundsätzen sie gebildet worden sind: — und so stünden wir denn bei der berufenen Ehrliebhaberei *(point d'honneur)* des Adels.

Diejenige Art des Ehrgefühls, die der Adel für sein ausschliessendes Erbtheil hält, ist eine Reliquie aus Zeiten und von Sitten, die nicht die unserigen sind; so viel es ehemals gewirkt, und von so gutem Nutzen es gewesen seyn mag, so ist es doch jetzt ganz von keinem; es ist ein Fremdling in unserer Welt, der sich in seine Stelle nicht zu finden und seinen Platz nicht zu behaupten weiss. — Alle neugeborenen Völker, die die Stimmung für den Naturzustand in die ersten Versuche ihrer Staatsverfassungen mit hinüberbrachten, setzten die ganze Tugend in Muth und Stärke. So war es bei den ältesten Griechen, so war es bei den germanischen Völkerschaften, und so wird es wieder seyn, wenn einst die Wilden von Nordamerika Staaten errichten werden. Die Gesinnungen, welche durch jene Stimmung bewirkt wurden, waren auch wirklich in diesen einfachen Staatsgebäuden hinlänglich. Verachtung der Lüge, der List und des Kriechens; Schonung des Wehrlosen, Grossmuth gegen den Schwächern. Erzogen, zum Manne aufgewachsen und grau geworden unter Gefahren, die er doch immer besiegt hatte, war des rauhen Kriegers Muth unerschütterlich, und er verachtete es, irgendwo den krummen Weg zu gehen, da er sicher war, auf dem kürzeren geraden durch alle Gefahren hindurch zu seinem Ziele zu kommen. — Sowie ein Volk aus diesem Zustande sich zum Genusse des

Friedens und der Künste desselben erhebt, werden seine Bedürfnisse, und mit ihnen die Versuchungen, denen es ausgesetzt ist, mannigfaltiger. Es öffnen sich mehrere Wege, anderen zuvorzukommen. Der blosse Muth reicht nicht überall mehr zu: hier erfordert es auch der Klugheit, der Biegsamkeit, des Nachgebens, der ausharrenden stillen Geduld. Der rauhe Krieger wird freilich anfangs in diese neue Ordnung der Dinge sich schwerlich fügen: Klugheit wird ihm List, Biegsamkeit Niederträchtigkeit, Nachgiebigkeit Kriecherei scheinen; aber allmählig wird er zu besserer Erkenntniss kommen, und wer verbürgt ihm, dass sein weniger vorbereiteter Sohn oder Enkel nicht über die schmale Grenzlinie hinübergerissen werde und in die Laster versinke, die sein rauherer Ahnherr schon in den verwandten Tugenden scheute und floh? Der Grund, worauf jenes Ehrgefühl aufgebaut war, ist nun weggerissen: — es steht als Luftschloss da, was vorher ein ehrwürdiges festes Gebäude war. — — Wer da sagt: ich habe es nicht gethan, giebt dem sich beleidigt glaubenden völlige Genugthuung; war der erhabene Grundsatz eurer Väter. — Ja wohl gab er, der Denkungsart der Zeiten nach, ihm eine schreckliche Genugthuung, wenn ers doch gethan hatte; er erniedrigte sich so tief unter ihn, dass er aus Furcht vor ihm log. Er war vor seinem eigenen Gefühle, das lebenslängliche Uebung geschärft hatte, entehrt; er war vor Welt und Nachwelt tiefer gebrandmarkt, als eure Brandmale alle gehen, wenn die Lüge entdeckt wurde. Und ein solcher Grundsatz könnte heut zu Tage noch eine Anwendung haben, wo man es sich gegenseitig gar leicht verzeiht, die Wahrheit verschönert, und ihre Härte gemildert zu haben; wo man es sich nicht bloss verzeiht, sondern sogar sich damit rühmt? Das ist der wahre Unterschied zwischen dem Ehrgefühle des ehemaligen Adels und dem des grössten Theiles unseres heutigen: jener wollte nichts unedles *thun*, dieser will nicht *sagen* lassen, dass er es that; jener war stolz, dieser ist zu eitel, als dass er stolz seyn könnte. — Seitdem es Höfe und Höflinge, und Hofintriguen und Hofadel giebt, wie viele Familien sind wohl noch übrig, die uns beweisen können, dass keiner ihrer Ahnherren durch niedrige

Künste, durch Schmeicheln und Kriechen und Lügen, und Beraubung des Wehrlosen ihrem Hause einen Theil desjenigen Glanzes verschafft habe, den sie so gern zur Schau ausstellen? Wir wissen zwar wohl, dass ihr noch immer fertig seyd, auf jedes unedle Wort den, der es sagt, zu durchbohren; aber haltet euch an euer Zeitalter, wenn wir von dieser Zartheit eures Ohres nicht mehr so sicher auf die Zartheit eures sittlichen Gefühles schliessen, als wir zu eurer Urahnen Zeiten es vielleicht gethan hätten. — Es ist wahr, Zweig eines edeln Stammes, es können sehr wohl die ehrenfesten Grundsätze der alten biedern Ritterschaft auf dich herabgeflossen seyn; aber es ist ebenso möglich, dass die Grundsätze der Hofkünste dir überliefert seyen: wir können beides nicht wissen. Siehe, wir wollen das letztere nicht voraussetzen; muthe uns nur nicht zu, das erstere anzunehmen. Gehe hin und handle, und wir wollen dich dann nach dir selbst beurtheilen.

Doch, es gab vor noch nicht langer Zeit in einigen Provinzen Stämme, von denen das erstere mit grosser Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen war, und es giebt sie vielleicht noch — jener Kriegsadel, den Friedrich der Zweite, welcher keinen Hof hielt, und in dessen Staaten auch vor ihm kein eigentlicher, d. h. kein verdorbener Hof gewesen war, aus seinen entferntesten Provinzen zog, und durch welchen er seine merkwürdigen Schlachten schlug. Mit der ganzen Erbschaft von seinem Vater, dem Degen und einem unbescholtenen Namen, ging der Jüngling in das Feld, und sog bald den Nationalstolz ein, der diese Heere begeisterte. Im Schlachtgewühle wuchs er herauf; täglich war er gewohnt, mit seinen Waffengenossen zu theilen, was der Tag brachte: auf den Besitz von Reichthümern konnte seine Leidenschaft nicht fallen. Täglich mit Gefahren kämpfend lernte er, dass keine sey, durch die der Degen nicht einen Weg bahne. Muth verschaffte ihm alles; leicht entbehrte er anderer Künste, deren er entbehren konnte; und die Blüthe der alten Zeiten war, wie ein Wunder, in unserem Zeitalter wiederholt. — Ein solcher Adel ist allerdings da zu brauchen, wo der Muth und das Ehrgefühl, zu dessen Erzeugung dieser hinlänglich ist, alles gilt — im Kriege.

hier, und so lange die Kriege noch nothwendig sind, fordere jeder, der zu jenem Adel gehört, kühn den Vortritt; aber er schreite nicht über seine Grenzen in ein fremdes Gebiet hinüber.

Um endlich diese Untersuchung über den Meinungsadel zu schliessen — das Vorurtheil für den Enkel grosser Ahnen ist ein Glücksgut. Benutze jeder, so viel dieses Glück ihm bietet, so gut er kann, wie er jedes andere Glücksgut, z. B. Witz, eine gefallende Gestalt, körperliche Stärke, so gut benutzt, als es ihm möglich ist. Es ist ein freiwilliges Geschenk der Völker, so wie das letztere ein freiwilliges Geschenk der Natur. Es giebt ihm keine Rechtsansprüche; auch nicht einmal auf die Fortdauer dieses Vorurtheils, die er nicht erzwingen kann.

Da dieser Adel kein Eigenthum ist, noch seiner Natur nach es je werden kann, so hat jeder Staat, den anderweitige Gründe der Klugheit bewegen, das Verschwinden desselben zu wünschen, das vollkommene Recht — nicht etwa diese Art des Adels selbst aufzuheben, das ist physisch unmöglich, der Meinung lässt sich nie gebieten — sondern die etwanigen äusseren Auszeichnungen aufzuheben, an die sich bisher die Meinung gehalten hat. Wo die Volksmeinung noch für den Adel entschieden ist, wird eine solche Aufhebung nur langsam wirken; wo sie schnell wirkt, musste schon vorher die Meinung zu verschwinden angefangen haben. Dergleichen Befehle wirken am stärksten, wo sie nicht nöthig sind, und am wenigsten, wo sie höchst nöthig sind. Es giebt zweckmässigere Mittel, die Meinung zu bestimmen, als Befehle; und in unserem Falle kann man dem Adel selbst diese Sorge fast ganz allein überlassen. — — Ich begreife nicht, wie der Staat irgend einem seiner Bürger verbieten könne, sich fernerhin mit einem gewissen Namen zu benennen, oder wie er den Mitbürgern desselben verbieten könne, ihn fernerhin mit diesem Namen zu benennen, wenn sie daran gewöhnt sind, und es freiwillig thun wollen; ich sehe nicht ein, wie das mit der natürlichen Freiheit bestehen könne. Aber das glaube ich wohl einzusehen, wie er entweder den bisherigen geringeren Ständen *erlauben* könne, sich gegen die bisherigen höheren gewisser Be-

nennungen nicht mehr zu bedienen, oder auch, wie er allen, die Lust dazu haben, erlauben könne, hinführo die gleichen Benennungen anzunehmen. Ob der Herr von X... oder der Ritter, oder der Baron, oder Graf von Y... sich fortschreibe, wie er sich bisher geschrieben hat, oder ob er auch seinem bisherigen Namen noch eine Menge Namen hinzufüge, das scheint mir sehr unwichtig. Aber wer darf dem Staate Einrede thun, wenn er allen seinen Bürgern erlaubt und anräth, den Herrn von X... und den Grafen von Y... hinführo geradezu Herr X... oder Herr Y... zu nennen, und wenn er ihnen verspricht, sie beim Gebrauche dieser Erlaubniss gegen den vorgeblichen Edelmann zu schützen? Oder auch, wer will ihm verwehren, alle seine Bürger, von dem höchsten bis zum niedrigsten, in den Adelstand zu erheben, und etwa dem armen Hirtenknaben zu erlauben, sich Baron oder Graf, von so viel Grafschaften es ihm gut dünkt, zu nennen? Die Auszeichnung wird sich von selbst verlieren, wenn sie keine mehr ist, und jeder wird sich so kurz benennen, als er kann, wenn die Länge seines Titels ihm nichts mehr hilft. — Ein bekannter aristokratischer Freistaat, dessen regierungsfähige Häuser theils adelig, theils nicht adelig waren erhob auf einmal alle diese Häuser in den Adelstand. Das war nur eine andere Art von Aufhebung des Adels; eine Auszeichnung, die nicht mehr auszeichnete, war so gut als aufgehoben.

Die Abstammung von grossen verdienten Männern erregt im Volke ein vortheilhaftes Vorurtheil für den Abkömmling derselben: dies nannten wir den Adel der Meinung. Dieser Adel *selbst* kann nicht, als von Rechtswegen, gefordert werden, weil die Meinung ihrer Natur nach sich nicht gebieten lässt; und ebensowenig *erfolgen* aus ihm rechtskräftige Ansprüche auf wirkliche Vorrechte, weil in der Wirkung nicht liegen kann, was in der Ursache selbst nicht liegt. Ein Adel, der dergleichen Ansprüche macht, ist folglich mit denselben geradezu abzuweisen. — Um dies für alle besonderen Fälle deutlicher einzusehen, lasst uns jetzt die Vorrechte, die der unserige fordert, einzeln durchgehen! Zwar hat er in neueren Zeiten, aus Gründen, deren Entwickelung hier nicht nöthig ist, in mehre-

ren Staaten verschiedene von den Vorrechten, die er vorher ausschliessend besass, mit dem Bürgerstande theilen müssen, dennoch fährt er fort, auch in diesen Staaten einen solchen Fall, wenn er eintritt, bloss für eine Ausnahme von der Regel, keinesweges aber für die Regel selbst zu halten, und es als eine Art von gewaltsamem Eingriffe des Bürgers in seine Vorrechte zu betrachten. Wir thun daher im Ganzen dem Adel gar nicht unrecht, wenn wir auch diese Rechte unter diejenigen zählen, auf deren ausschliessenden Besitz er Anspruch macht. Wenn seine Ansprüche nicht immer befriedigt werden, so liegt wahrlich an ihm selbst die Schuld nicht. Dahin gehört vor allen anderen sein angebliches Vorrecht, Rittergüter zu besitzen. Der Ursprung eines solchen Vorrechtes zwar lässt sich leicht zeigen. Die Rittergüter sind ursprünglich Lehne; da der Besitz derselben zur Waffenbegleitung des Lehnsherrn verband, mit welcher der Adel verknüpft war, so ist es natürlich, dass jeder, der eins besass — nicht vorher von Adel war — sondern durch den Besitz desselben in den Adelstand erhoben wurde; wie aus unseren obigen Betrachtungen erhellet. Dass aber dieses Vorrecht jetzt, da die Rittergüter vererbt, und selbst an Fremde aus anderen Familien verkauft werden, und da unmittelbar keine Kriegsdienste mehr darauf ruhen, noch fortdauere — besonders in Staaten fortdauere, wo Rittergüter das einzige reine Landeigenthum sind, ist widersinnig, wenn je etwas widersinnig war. — Der Adel versichert, dieser Besitz der Rittergüter sey ein Vorrecht, dessen Behauptung zur Aufrechthaltung des Adelstandes nöthig sey, und nach dessen Verlust dieser Stand verarmen und untergehen müsse: er muss demnach durch dieses Vorrecht doch etwas beträchtliches gewinnen, wie sich auch ausserdem einleuchtend darthun lässt. — Wir übergehen hier, wie billig, wenn ein Sohn sein väterliches Erbrittergut nicht veräussern will; — er will es dann vielleicht als Sohn, als gewohnter Besitzer, nicht aber als Edelmann, erhalten: jeder hat das Recht, sein Eigenthum zu behaupten, auf welche Art er will. — Aber es wird ein Rittergut zum Verkauf ausgeboten; die Nutzung desselben ist ohne Zweifel genau in Anschlag gebracht; wer es bezahlen

kann, wird es besitzen. Warum soll nur der Edelmann, der es bezahlen kann, und nicht ebensowohl der Bürger, der das gleiche bezahlen will, das Recht haben, es zu kaufen? — „Der Güterbesitz ist die sicherste und vortheilhafteste Art, sein Geld unterzubringen, und diese vortheilhafte Art soll dem Adel, zur Aufrechthaltung seines Glanzes, ausschliessend vergönnt seyn.“ — So? demnach soll ein und ebenderselbe Thaler, wenn er in den Händen eines Edelmannes ist, mehr eintragen, als er in den Händen eines Bürgers eintrug? er soll also in den Händen des ersteren auch einen höheren Werth haben, als in den Händen des letzteren? Tausend Thaler, die ein Edelmann besitzt, sind der gleichgeltende Preis von einem gewissen Stücke Landes; eben diese tausend Thaler, wenn sie der Bürger besitzt, sind nicht der gleichgeltende Preis eben dieses Stückes. — Ich will hier nicht untersuchen, was daraus auf die Belebung des Erwerbungstriebes folge, wenn eben der erwerbendsten Volksklasse untersagt ist, ihr Geld mit Sicherheit anzubringen — und in Staaten, wo alle Freigüter Rittergüter sind, die nur der Adel besitzen kann, ist das offenbar der Fall; — nicht untersuchen, was auf die Vertheilung der Reichthümer und die Sicherheit des Eigenthums in den Familien daraus erfolge, wenn der Bürger genöthigt ist, sein Capital in dem stets unsicheren Handel umtreiben zu lassen, oder es fast ebenso unsicher, und gegen unverhältnissmässige Interessen auszuleihen: aber ich kann mich nicht enthalten, die tiefe Politik unserer neueren Zeiten zu bewundern, denen die Erfindung des Geheimnisses vorbehalten war, dem allgemeinen Zeichen des Werthes der Dinge noch einen besonderen, von der Person des Besitzers entlehnten Werth zu geben, und zu machen, dass eine Summe durch das blosse Uebergehen aus einer Hand in die andere sich vermehre, oder vermindere. — — Diese Rüge leidet nur da eine Ausnahme, wo Landschaftscassen sind, aus denen der Adel allein und ausschliessend Anleihen auf angekaufte Rittergüter, meist zu sehr niedrigen Interessen, erhält. Der Ankauf von Ländereien wird ihm dadurch ansehnlich erleichtert, und er muss allerdings bald alleiniger Besitzer der Landschaft werden. Aber diese Leihcassen stiftete

der Adel; die Gelder sind sein; es muss ihm, wie jedem Eigenthümer, frei stehen, sein Eigenthum zu verborgen, an wen er will, und auf welche Bedingungen er will, und kein anderer hat ihm darüber etwas einzureden. Zunftgeist und grober Egoismus herrscht allerdings in diesen Maassregeln; aber man kann nicht sagen, dass sie geradezu ungerecht sind. Dennoch muss es auch in diesen Staaten dem Bürger frei stehen, Rittergüter anzukaufen, wenn er durch die Menge seines baaren Geldes dem Credite des Adels die Wage halten kann. Ein unbedingtes Verbot dieses Ankaufs ist überall unrechtmässig.

Aber mit dem Rittergutsbesitze sind andere Vorrechte verknüpft, auf die der Adel eifersüchtig ist, und die er nicht gern in die Hände des Bürgers fallen lassen möchte. — Wohl, lasst uns doch geradezu diese Vorrechte selbst untersuchen, um zu finden, mit welchem Rechte der Gutsbesitzer, sey er nun von Adel oder nicht, Anspruch auf sie mache. — Wir finden zuvörderst Rechte auf *die Güter* des Landbauern: — gemessene oder ungemessene Frohndienste, Trift- und Hutungsrechte und dergleichen. Wir wollen den *wirklichen* Ursprung dieser Rechte nicht untersuchen; gesetzt auch, wir entdeckten die Unrechtmässigkeit desselben, so würde doch daraus nichts gefolgert werden können, weil es leicht unmöglich seyn könnte, die wahren Nachkommen der ersten Unterdrücker und der ersten Unterdrückten auszufinden, und den letzteren den Mann anzuweisen, an welchen sie sich zu halten hätten. — Der *Rechtsursprung* derselben ist leicht zu zeigen. Die Aecker sind entweder nur zum Theil, oder sie sind gar nicht ein Eigenthum des Landbauern; und dieser trägt entweder von dem Capitale des Gutsherrn, das auf seinem Acker als ein eiserner Stamm *) ruht, oder von dem ganzen Gute die Zinsen nicht *in baarem Gelde* ab — sondern durch *Dienste* oder durch *Vortheile*, die er auf seinem eigenthümlichen oder geliehenen Boden dem Gutsherrn verstattet. Sollten diese Vorrechte auch anfänglich

*) Für wenige, die das nicht wissen — ein Capital, das auf einem Grund und Boden ruht, und von dem Besitzer desselben zu gewissen Procenten verzinst werden muss, aber nie abgezahlt werden darf, heisst ein eiserner Stamm.

nicht so entstanden seyn, so kommt doch durch Verkauf der Ritter- und der Bauerngüter bald alles ins Gleiche. Es ist natürlich, dass der Bauer für seine Hufe Bauerngut um so viel weniger zahlt, als die darauf ruhenden Lasten, als Interessen zu Gelde gerechnet, an Capital geben würden, und dass der Rittergutsbesitzer für seine Hufe Rittergut um so viel mehr bezahlt, als die dazu gehörigen Dienste jenes Bauern, als Capital berechnet, betragen; dass demnach dieser für jenen ein auf seinem Gute ruhendes Capital bezahlt hat, und die Entrichtung der Interessen mit Recht fordert. Gegen die Rechtmässigkeit dieser Forderung *an sich* ist demnach nichts zu erinnern; und es war allerdings ein grober Eingriff in das Eigenthumsrecht, als vor einigen Jahren die Bauern eines gewissen Staates sich diesen Diensten gewaltsamerweise und ohne die geringste Entschädigung entziehen wollten; — ein Eingriff, der allein aus ihrer eigenen Unwissenheit, und aus der Unwissenheit eines Theiles ihres Adels, der über den Rechtsgrund seiner eigenen Ansprüche nicht unterrichtet war, entsprang; und dem durch gründliche und fassliche Belehrung zweckmässiger und menschenfreundlicher wäre abgeholfen worden, als durch lächerliche Dragonaden *) und durch entehrende Festungsbaustrafen. — Gegen *die Art* aber, jene Interessen abzutragen, ist gar viel zu erinnern. Ich will nicht von der allgemeinen Schädlichkeit *des Hutungsrechtes* reden; nach allen Vorstellungen dagegen, die seit geraumer Zeit fruchtlos verschwendet worden, geräth man nicht leicht in die Versuchung, noch mehrere zu verschwenden. Auch will ich nicht von der Zeit- und Kraftverschwendung, noch von der moralischen Verunedlung reden, die aus *der Frohnverfassung* für den ganzen Staat entsteht. Ebendieselben Hände, die zur Frohne auf dem Acker des Gutsherrn, so wenig als möglich, arbeiten, weil sie ungern arbeiten, würden auf ihrem eigenen Acker arbeiten, so viel

*) „Die Bauern mit Sensen und Heugabeln bewaffnet hätten fast den muthigen Angriff zurückgeschlagen; aber der Lieutenant N. *rächte die Ehre der S.... Waffen*" — erzählt ein pompöser Geschichtsschreiber dieses ruhmvollen Feldzuges.

als möglich. Der dritte Theil der Fröhner, um einen billigen Lohn gedungen, würden mehr arbeiten, als jene unwilligen Arbeiter mit einander; der Staat hätte zwei Drittheile der Arbeiter gewonnen; die Ländereien würden besser bearbeitet und höher benutzt; das Gefühl der Knechtschaft, das den Bauer tief verderbt, die gegenseitigen Klagen zwischen ihm und seinem Gutsherrn, und das Misvergnügen mit seinem Stande fielen weg, und er wäre bald ein besserer Mensch, und sein Gutsherr zugleich. — Ich will geradezu den Grund angreifen, und fragen: woher entsteht denn das Recht eurer eisernen Stämme? Dass sie zu grossem Vortheile derer, die etwas besitzen, besonders zum Vortheile des Adels gereichen, der sie erfunden hat, — sehe ich wohl ein; aber ich frage hier nicht nach eurem *Vortheile;* ich frage nach eurem *Rechte.* — Euer Capital muss euch nicht geraubt werden; das versteht sich von selbst. Auch können wir euch nicht füglich nöthigen, es in baarem Gelde von uns zurückgezahlt anzunehmen. Ihr seyd gleichsam Miteigenthümer unseres Gutes, und wir können euch nicht zwingen, euren Antheil daran uns zu verkaufen, wenn er euch nicht feil ist. Es sey! Aber, wer sagt uns denn, warum dies Eine Gut nothwendig untheilbar, und Ein Gut seyn müsse. Wenn uns euer Miteigenthum und die sonderbare Art, wie ihr es benutzt, nicht länger gefällt, warum sollten wir nicht das Recht haben, euch euren Antheil zurückzugeben? Wenn ich zwei Hufen Land besitze, und nur die Hälfte ihres Werthes bezahlt habe, weil die zweite Hälfte, als euer eisernes Capital stehen bleiben muss — ist nicht die Hälfte von zwei Hufen Eine? Ich habe eine bezahlt, und die zweite ist euer: ich behalte die meinige, nehmt ihr die euere zurück. Wer könnte gegen dieses Verfahren einen Einspruch thun? — Es ist euch höchst ungelegen, sie zurückzunehmen? Wohl! wenn es mir gelegen seyn kann, sie zu behalten, so wollen wir einen neuen Vertrag über die Entrichtung der Interessen machen, der nicht bloss für euch, der auch für mich vortheilhaft sey. Werden wir einig, so mag es seyn. — Dies sind die Rechtsgrundsätze, aus denen sich mannigfaltige Mittel ergeben, das drückende Frohnsystem, ohne Ungerechtigkeit

und ohne Eingriff in das Eigenthumsrecht, aufzuheben; wenn es dem Staate nur damit ein Ernst ist, — wenn seine Einwürfe nur nicht blosse Ausflüchte sind, — und wenn er nur nicht insgeheim den Vortheil des weniger Begünstigten dem Rechte und dem Vortheile Aller vorzieht.

Um eben diesen Grundsatz auf den Landbauer anzuwenden, der an seinem Gute kein Eigenthum hat, sondern es bloss zum Gebrauche vom Gutsherrn entlehnt hat, so ist sogleich einleuchtend, dass er das vollkommene Recht hat, das Gut zurückzugeben, wenn die darauf ruhenden Frohndienste ihm ungerecht oder drückend scheinen. Will der Gutseigenthümer dennoch, dass er es behalte, so mögen sie mit einander handeln, bis sie einig werden.

Aber nein, sagt das hergebrachte Recht, — der Landbauer, der gar kein Eigenthum am Boden hat, gehört selbst zum Boden; er selbst ist ein Eigenthum des Grundherrn; er darf sich nicht vom Gute entfernen, wie er will; des Gutsbesitzers Recht geht auf *seine Person:* — und dies ist ein harter Widerspruch gegen das Recht der Menschheit an sich: es ist die Sklaverei in der ganzen Bedeutung des Worts. — Jeder Mensch kann Rechte auf Sachen haben, aber keiner ein unabänderliches Recht auf die Person eines anderen Menschen; daran hat jeder selbst das unveräusserliche Eigenthum, wie in dieser Schrift zur Genüge erwiesen worden. So lange der Leibeigene bleiben will, mag er bleiben; sobald er gehen will, muss ihn der Gutsherr gehen lassen, und das kraft seines Rechtes. Er darf hier nicht sagen: ich habe das Recht auf die Person meiner Leibeigenen beim Ankaufe des Gutes' mitbezahlt. — Ein solches Recht konnte ihm niemand verkaufen, denn niemand hatte es. Hat er etwas dafür bezahlt, so ist er betrogen, und mag sich an den Verkäufer halten. — Kein Staat also rühme sich der Cultur, wo dieses unmenschliche Recht noch gilt, und wo noch irgend jemand das Recht hat, einem anderen zu sagen: *du bist mein!* *)

---

*) Zwei benachbarte Staaten trafen einen Vertrag über gegenseitige Auslieferung der Deserteure vom Soldatenstande. In den Grenzprovinzen beider Staaten war die Leibeigenschaft, das Eigenthumsrecht auf die Person

Unter die Vorrechte, die der Adel ausschliessend besitzen möchte, und die er zuweilen mit innigem Widerwillen in den Händen eines Bürgers erblicken muss, gehören alle hohen Stellen in der Staatsverwaltung und im Felde. Eine solche Forderung ist offenbar ungerecht. Kein Amt im Staate, wenn es nur ein wirkliches Amt, und nicht etwa zum leeren Putze, — wenn es nur für das Bedürfniss des Staates, und nicht etwa einzig für das Bedürfniss des Besitzers erfunden ist, ist eine blosse Begünstigung; es ist eine schwere Bürde, die der Staat auf die Schultern eines seiner Bürger legt. Je wichtiger dieses Amt ist, desto einleuchtender wird das Recht des Staates, über die Besetzung desselben zu wachen; und je seltener die Talente sich vereinigt finden, die zur Verwaltung desselben erfordert werden, desto ausgedehnter muss der Kreis seyn, aus welchem derselbe wählt; oder, wenn er auch das Wahlrecht nicht unmittelbar, sondern durch Stellvertreter ausübte, so hat er das volle Recht, zu fordern, dass diese durch nichts, als durch die Anzahl der Bürger eingeschränkt werden. — Aber, kann man sagen — darf nicht ein engerer Kreis ausgewählter Männer festgesetzt werden, aus welchem man die wichtigsten Staatsämter besetze? — und ich antworte: dies darf nicht nur geschehen, sondern es wird auch für die Erleichterung der Wahl, und für die schleunigere Besetzung der erledigten Stellen sehr vortheilhafte Folgen haben — aber wodurch soll denn die Wahl in diesem engeren Kreise selbst bestimmt werden? Doch wohl nicht durch die Geburt, wenn auf den wahren Vortheil des Staates abgesehen wird: denn aus welchem Grunde sollte doch folgen, dass — bei gleicher Geistesbildung, was doch in den neueren Zeiten mit dem Adel und dem bes-

des Landbauern, eingeführt. Seit langer Zeit hatte zuweilen ein Unglücklicher, um der Unmenschlichkeit seines Herrscherlings zu entgehen, sich über die Grenze geflüchtet, und war frei, wenn er sie erreicht hatte. Die Gutsbesitzer eilten gegenseitig, den Vertrag auf Auslieferung der Bauern auszudehnen, und unter andern starb ein Leibeigener, der um ein paar entwendeter Weintrauben willen ausgetreten war und wieder ausgeliefert wurde, kurz nach den ihm dafür eigenmächtig zugezählten Stockschlägen — — und das geschah in der letzteren Hälfte des vorigen Jahrzehends, in dem Staate, der sich für den aufgeklärtesten in Deutschland hält!

seren Bürgerstande in den mehrsten Staaten offenbar der Fall ist — die talentvollen und guten Menschen allein aus gewissen Häusern abstammen, und die Abkömmlinge aller übrigen Familien, gegen jene, Schwachköpfe und unedle Menschen seyn würden? So weit hat doch, so viel *mir* wenigstens bekannt ist, noch kein Vertheidiger des Adels die Unverschämtheit getrieben, um dies zu behaupten. Die Aufnahme in diesen Kreis auserlesener, und zu den wichtigsten Staatsämtern bestimmter Bürger könnte demnach auf nichts anderes sich gründen, als auf die durch vorhergegangene kleinere Verdienste dem Staate erprobte Geschicklichkeit und Treue; und wir ständen wieder bei unserer ersten Maxime in Besetzung der Aemter. Jede höhere Würde müsste durch treue und geschickte Verwaltung der niedrigeren verdient werden. Auf dieses Recht, zur Verwaltung seiner öffentlichen Aemter den Fähigsten zu wählen, und diesen, nach seiner besten Ueberzeugung, aus der ganzen Menge seiner Bürger auszulesen, hat kein Staat Verzicht gethan, und hat keiner Verzicht thun können, ohne seinem Zwecke zu widersprechen, und sich selbst aufzuheben. — — Was aber thut eine Kaste, die sich die ausschliessende Fähigkeit anmaasst, zu diesen Aemtern gewählt zu werden? — Wir wollen annehmen, diese Kaste wähle nach ihrer besten Ueberzeugung den Würdigsten, der unter ihr angetroffen wird; so folgt weder, dass dieser der Würdigste unter allen Staatsbürgern überhaupt sey, noch, dass er selbst in dieser Kaste den übrigen Bürgern der Würdigste scheine. Wenn diese Kaste allein die Summe der gesammten Staatsbürger ausmachte, dann wäre ihr Verfahren rechtmässig; durch dieses Verfahren betragen sie sich als die ganze Summe, mithin als der Staat. Was sind denn nun die übrigen Bürger? Offenbar ein abgesonderter, von jenem unterjochter und eigenwillig beherrschter Staat. Ein solches Vorrecht macht den Adel nicht bloss zu einem Staate im Staate, der ein von den übrigen Bürgern abgesondertes Interesse hat; es vernichtet sogar gänzlich die übrigen Volksklassen in der Reihe der Staatsbürger, hebt ihr Bürgerrecht auf, und verwandelt sie, insofern jene Staatsämter, die aus ihrer Mitte nicht besetzt werden können,

Beziehung auf sie haben, in eigenwillig beherrschte Sklaven, — und was ist unrechtmässig, wenn dies es nicht ist?

Wir thun dem Adel nicht unrecht. Dass er bloss aus seiner Mitte gewählt wissen wolle — dass er die *wahlfähigen* Bürger hergeben wolle — ist unmittelbar der Inhalt seiner Forderung: dass er selbst wählen, — dass er auch die *wählenden* Mitglieder hergeben wolle, — folgt geradezu aus dieser Forderung, wenn sie nur einmal befriedigt worden ist. Wer wählt denn zu den obersten Staatsbedienungen? wer besetzt denn die erledigten Stellen? Die Fürsten, die ihre Leute selbst kennen, sind selten; ja es ist für sie unmöglich und zweckwidrig und sogar schädlich, in das Einzelne der verschiedenen Zweige der Staatsverwaltung einzugehen, und die untergeordneten Mitglieder der verwaltenden Staatskörper genau zu kennen und zu beobachten. Sie müssen die Wahl den höheren Mitgliedern dieser Körper überlassen, welche fähiger sind, über die Tauglichkeit ihrer Untergeordneten zu urtheilen. Sind diese höheren Mitglieder einmal *alle* von Adel, und sind sie von dem Zunftgeiste ihres Standes beseelt; so werden — so *müssen* sie, zufolge ihrer Grundsätze, jeden, der Bürger ist, von jeder Stelle entfernen, so lange noch ein Adeliger vorhanden ist, der sie begehrt. Der Adel ist hierüber sein eigener Richter; und so wie sich die Anzahl der Adeligen mehrt, die der Einkünfte der Staatsämter bedürfen, so breitet sich der Kreis der adeligen Stellen aus, so weit der Adel es will; so wie etwa der Adel in einigen Staaten sich seit kurzer Zeit der Postmeisterstellen und der höheren protestantischen geistlichen Stellen bemächtigt hat, welche vorher dem Bürger überlassen wurden. Welches ist hierüber die Grenze des Adels? Keine andere, als die seiner Bedürfnisse. Welches ist sein Gesetz? Kein anderes, als sein guter Wille. Wo noch Stellen übrig sind, die dem Bürger gegeben werden, da hat derselbe es lediglich diesem guten Willen zu danken. Wenn sie einträglicher oder ehrenvoller wären, so würden sie nicht bis zu ihm herabgelangen. — Ich behaupte hier nichts neues, und nichts, was sich nicht durch tägliche Erfahrung beweisen liesse. Es wird im Regierungs- oder Justiz- oder Finanzdepartement die

Stelle eines Rathes erledigt. Neunmal unter zehnen wenigstens wird sie durch einen Adeligen besetzt. Und wie sollte es denn zugehen, dass unter der drei- oder viermal grösseren Anzahl der bürgerlichen Secretaire, die ihr halbes Leben in diesem Fache gearbeitet haben, so sehr selten ein eben so tauglicher zur Rathsstelle sollte gefunden werden, als unter der weit kleineren Anzahl adeliger Secretaire, die erst kurze Zeit darin arbeiten? Da werden die Stellen doch wohl nicht nach Maassgabe der grösseren Fähigkeit besetzt? — Auch geben consequente Adelige dies gar nicht vor; sie behaupten, dass sie nach Geburt besetzt werden *müssen*, und hierüber eben bin ich mit ihnen nicht einig; ich behaupte, dass jedes Amt im Staate nach überwiegenden Verdiensten besetzt werden müsse. — — Man wende mir nicht ein, dass der Bürger, zu den höchsten Staatsbedienungen erhoben, sich von dem gleichen Zunftgeiste beherrschen lassen, und mit Ausschluss des würdigeren Adeligen, den Bürger, bloss weil er Bürger ist, zu erheben suchen werde. Ich weiss nicht, ob er das nicht thun werde; ich will dafür nicht einstehen. Aber wo entsteht denn diese Trennung zwischen den zwei Klassen, diese Parteilichkeit von beiden Seiten anders her, als von euren vorhergegangenen Ansprüchen, mit denen ich es hier zu thun habe? Wären nie Adelige und Bürger — wären nie etwas anderes, als Staatsbürger vorhanden gewesen, so würde weder der Adelige noch der Bürger seines gleichen vorziehen können, weil *alle* seines gleichen wären.

Dies ist eine unmittelbare Ungerechtigkeit gegen den Staat. Ich will eine andere mittelbare, die aus dieser Einrichtung entsteht, nicht weitläufig darthun. — Wer sich einem Zweige der öffentlichen Geschäfte widmet, wird durch die oft kärgliche Besoldung, die man dem Thätigen wie dem Unthätigen, im gleichen Maasse reicht, viel zu wenig angetrieben, alle seine Kräfte an seinem Platze anzustrengen. Es muss eine stärkere Triebfeder in Bewegung gesetzt werden; jeder muss auf dem Platze, den er errungen hat, einen höheren, als den Preis der würdigen Behauptung seines gegenwärtigen, vor sich erblicken. Was aber sieht der Bürger, der so hoch gestiegen ist, als er der Verfas-

sung nach steigen kann, noch höheres vor sich? Wird er nicht durch die mächtigeren Triebfedern der uneigennützigen Tugend und der Vaterlandsliebe getrieben, für die ebensowenig jeder Bürger, als jeder Adelige Gefühl hat, so wird der Staat, neben der übrigen Kraft des Adels, der auf jeden Fall durch seine Geburt seines Vorrückens sicher ist, auch noch dasjenige von den Kräften dieses Bürgers verlieren, was derselbe nicht nothwendig zur Behauptung seines jetzigen Platzes aufwenden muss.

In keinem Fache ist dies so einleuchtend, als im Kriegsdienste. — Wo ein Adel vorhanden ist, der die etwas rauhe, aber kräftige Denkungsart der alten Ritterschaft in seiner Familie als ein Erbgut aufzeigen kann — sey dieser doch in kriegerischen Staaten sogar ausschliessend zum Besitz der Officierstellen berechtigt! Oder, wo auch selbst der Adel durch das Hofleben, durch eine flüchtige Bekanntschaft mit den Wissenschaften, und vielleicht selbst durch die Handlung, seinem Geiste die alte Stärke benommen, und ihm eine dem Bürgerstande ihn völlig gleichstellende Biegsamkeit gegeben hat — behaupte er doch sogar da das erhabene, aber wenig Nachdenken kostende Amt: rechts oder links sich schwenken, oder das Gewehr präsentiren zu lassen, oder, wenn es ja ernsthafter werden sollte, zu morden, oder sich morden zu lassen. Vielleicht wird der Bürger gegen wichtigere Geschäfte, zu denen er sich durch eine anstrengendere Bildung vorbereitet, ihm jenen Vorzug freiwillig und ohne Neid abtreten. Aber dass man den Bürger zu diesem Stande zulasse, ihm aber zur Ersteigung der höheren Stufen desselben die Hoffnung abschneide, wie es in mehreren Staaten geschieht, ist, der ganz eigenen Verfassung dieses Standes nach, höchst widersinnig. War es dem erfindungsvollsten Witze möglich, eine tiefere Herabsetzung des Bürgerstandes ausfindig zu machen, als die, ihn zu überreden, dass man ihn dem Adel, in dem Heiligsten, was dieser zu haben vermeint, gleich machte, während man ihn bloss zur beständigen Betrachtung seiner eigenen Niedrigkeit gerade neben ihn stellte? in einem Stande, wo Subordination über alles geht, den bürgerlichen Hauptmann zu verbinden, einem adeligen Fähnrich oder Lieutenant zu befehlen, und

für sein Betragen einzustehen, — indess alle beide recht wohl wissen, dass der Adelige nach Verfluss einiger Jahre der Obrist oder der General des Bürgerhauptmanns seyn wird? Welche Aufforderungen soll in einem Stande, welcher Aufopferungen verlangt, die nur die Ehre bezahlen kann, der Bürger, der sein höchstes Ziel erreicht hat, noch fühlen, um diese Aufopferungen zu machen?

Aber dem Adel muss aufgeholfen werden, wiederholt man; und so treffen wir ihn denn gerade bei den Plätzen, die er völlig ausschliessend behauptet, und deren Besitz eine Ahnenprobe voraussetzt. Ob, warum, und inwiefern ihm aufgeholfen werden müsse — davon noch ein paar Worte zum Beschluss! — Nachdem wir gesehen haben, dass man durch ausschliessenden Besitz derjenigen Stellen, welche überwiegende Talente erfordern, ihm nicht aufhelfen dürfe, so lasst uns jetzt nur untersuchen, was denn noch übrig sey, um ihm aufzuhelfen. Wir treffen zuerst auf die *Domherrnstellen*, von denen eine bestimmte Anzahl immer nur vom Adel besessen werden kann. Ich rede nemlich hier bloss von protestantischen Stiftern. Ueber die katholischen, deren Glieder wahre Geistliche sind, wird das Nöthige im folgenden Capitel vorkommen. — Dass besondere Talente zur Verwaltung dieser Stellen erfordert werden, kann man eben nicht sagen; aus diesem Grunde demnach liesse der ausschliessende Besitz derselben sich dem Adel nicht streitig machen; etwa so, wie der ausschliessende Besitz der höheren Staatsbedienungen. Aber vielleicht aus anderen.

Wenn wir auf die Geschichte der Errichtung der mehresten Hochstifter — und im protestantischen Deutschlande aller, — zurückgehen, so finden wir, dass der Unterhalt derjenigen Männer, die für die Belehrung und Cultur des Volkes zu sorgen hatten, ihr einziger Endzweck war — ein Endzweck, der offenbar das Beste des Staats zur Absicht hat. — Wir haben hier nicht zu untersuchen, von Wem die Güter zu diesen Stiftungen herkamen. Meist waren sie entweder aus der Beute des Eroberers, der in das Eigenthumsrecht gewaltsame Eingriffe gethan hatte; oder sie hatten, wo noch kein fester Staat

und kein bestimmtes Erbrecht vorhanden gewesen war, gar keinen Eigenthümer gehabt. Wenn sie nur nicht aus den Gütern des Adels sind, der damals noch überhaupt kein besonderer Volkskörper war — wofern nicht etwa aller Raub ihm von Rechtswegen zugehört; — wenn nur nicht zu befürchten ist, dass die vorhergehenden rechtmässigen Eigenthümer sich melden möchten — nicht etwa ihre Nachkommen, denn vor Einführung des Erbrechtes könnten diese nicht erben: — so sind sie durch die Schenkung zum Besten des Staates dem Staate selbst geschenkt, mithin *sein*, d. i. der gesammten Bürger rechtmässiges Eigenthum geworden. — Tiefe Finsterniss fiel herab auf die Völker; und die Kirche, welche etwas ganz anderes ist, als der Staat, und welche ihr verfinsterndes Daseyn mit dem aufklärenden Daseyn der Volkslehrer verwechselte, bemächtigte sich jenes Eigenthumes. Die Reformation, welche — in dem wahren Sinne des Wortes, dessen Bedeutung wir in der Folge erklären werden — die *Kirche* vernichtete, stellte dasselbe seinem ersten und rechtmässigen Besitzer, dem Staate zurück. Ohne Zweifel hatte der Staat das Recht, über sein Eigenthum eine Verfügung zu treffen. War es entweder zur Erreichung seines ursprünglichen Endzweckes überflüssig geworden, oder hatte der Staat näher gelegene Endzwecke, zu deren Beförderung er es anwenden wollte, so war er ohne Zweifel berechtigt, es zu thun. Aber, wie ist denn eine einzige Kaste zum ausschliessenden Besitze desjenigen gekommen, was rechtmässiges Eigenthum der gesammten Staatsbürger war? Sind die ausgeschlossenen Staatsbürger bei der Verfügung darüber zu Rathe gezogen worden? haben sie ihr Antheil freiwillig an jene Kaste abgetreten? hatten sie keine angelegenere Sorge, als die, jene Kaste zu bereichern? Keinesweges. Der Adel hat sich abermals betragen, als ob er allein der Staat, als ob ausser ihm niemand mehr vorhanden wäre. — Dass ein solches Verfahren rechtswidrig und ungültig sey, und dass die ausgeschlossenen Bürger das unverjährbare Recht haben, die Zurückstellung des Ganzen zur gemeinsamen Berathschlagung zu fordern — darüber ist wohl nach allem in dieser Schrift bisher Gesagten kein Zweifel möglich.

Und — ich bitte — sind denn etwa jene Güter dem gesammten Staate so ganz entbehrlich — ist er denn in einer so grossen Verlegenheit über die Anwendung derselben, dass er sie, um ihrer nur entledigt zu werden, jener Kaste zu einem leeren Zierrathe leihen muss? Hat denn der Staat gar kein dringenderes Bedürfniss, als das, von sich sagen zu machen, dass er einen reichen Adel habe? Sind sie denn auch nur zur Beförderung der ursprünglichen Absicht so ganz entbehrlich geworden? So lange es in diesen Staaten entweder noch unmittelbare Volkslehrer giebt, die in dem drückendsten Mangel schmachten; oder, so lange es noch eigentliche Gelehrte giebt, die für die Verdienste, welche sie um die Wissenschaften, und dadurch mittelbar um die Volksaufklärung haben, kümmerlich oder gar nicht belohnt sind; oder, so lange noch wichtige Unternehmungen für die Erweiterung der menschlichen Kenntnisse, aus Mangel an Unterstützung, unterbleiben müssen — wie kann doch so lange der Adel unverschämt genug seyn, jene Güter zur Behauptung seines Standes anwenden zu wollen? Dies ist die wahre Bestimmung der Einkünfte der Hochstifter: zuerst verhältnissmässige Besoldung der Volkslehrer; wenn davon noch etwas übrig ist, Belohnung der Gelehrten, und Beförderung der Wissenschaften; und die Möglichkeit dieser Anwendung dauert, scheint es, noch immerfort. —

Die zweite Klasse der Vorrechte, welche der Adel ausschliessend besitzt, sind die ***Hofämter.*** Diese sind entweder bloss dazu gestiftet, um der Meinung genug zu thun, und werden insofern sehr passend mit Geschöpfen der Meinung besetzt; oder sie dienen dem wirklichen, und nicht bloss dem eingebildeten Bedürfnisse des Fürsten, sie sind sein Umgang und seine Freunde; oder endlich, sie glauben eben dadurch, dass sie das letztere sind, mittelbar sehr viel Einfluss auf die Staatsverwaltung zu haben. — In der ersten Rücksicht wird wohl kein einzelner Bürger, sey er nicht von Adel, oder sey er von Adel, der seinen Werth fühlt, den Mann beneiden, der sich zum blossen Zierrath eines glänzenden Hofes herabwürdigt, und sich erniedrigt, etwas zu seyn, das eine künstlich eingerichtete Sprechmaschine vielleicht noch besser wäre. Aber die

gesammten Bürger, wenn sie sich soweit erheben sollten, um dieses Schauspiel entbehren, und die falsche Scham vor anderen Staaten, die es ihnen geben, überwinden zu können, sind ohne Zweifel befugt zu fragen: — warum sie durch beträchtliche Aufopferungen diese kostbare Pracht noch länger unterhalten sollen? sie sind ohne Zweifel befugt, nicht nur das ausschliessende Vorrecht des Adels, diese Stellen zu bekleiden, sondern sogar die Stellen selbst aufzuheben.

Was die zweite Absicht ihrer Stiftung anbelangt, so hat ganz sicher der Fürst, ebensowohl wie jeder andere, das Recht, sich aus der ganzen menschlichen Gesellschaft zu seinen Freunden und zu seinem Umgange auszusuchen, wen er will. Fällt eine Wahl auf Männer, die von ohngefähr von Adel sind, oder hat er auch einen so sonderbaren Geschmack, dass eine gewisse Reihe von Ahnen die ausschliessende Bedingung ist, um zu seinem Umgange zu gelangen; so hat darüber keiner ihm etwas einzureden, so wie er keinem einzureden hat, wen er sich zu Freunden wählen solle. Mag er sich Freunde erwerben, wie man sich Freunde erwirbt; oder mag er auch aus seinem Privatvermögen oder von der Besoldung, die ihm der Staat für seine persönlichen Bedürfnisse reicht, sich Gesellschafter oder Schmeichler erkaufen, so viele, und welche er will oder kann; das ist nicht die Sorge des Staats, noch irgend eines Staatsbürgers. — Aber ebensowenig als der Bürger das Recht hat, sich zu beklagen, wenn der Fürst lauter Adelige zu seiner Gesellschaft wählen will, ebensowenig hat der Adel ein Recht, ihm zu wehren, oder es zu einer Landesbeschwerde zu machen, wenn er auch Bürger oder sogar lauter Bürger zu seinem Umgange zulässt. Des Fürsten Wille ist hierüber frei; und das Verbot ihn einzuschränken, ist für beide Theile gleich gültig. — Es ist zu bewundern, dass der Adel nicht auch die Stelle eines Hofspassmachers, die in einem gewissen Zeitalter an den meisten Höfen wichtig genug war, zu einer ausschliessend adeligen Stelle gemacht hat; — oder fand er es vielleicht leichter, die Stelle eines Hofmarschalls oder eines Kammerherrn zu versehen, als jene, und bedürfte es, um die dazu erforderlichen Talente aufzufinden, eines weiteren Kreises, als des ein-

geschränkten adeligen? Auf alle Fälle gereicht es ihm nicht zur Ehre, dass er die Erholungsstunden des von Regierungssorgen abgematteten Landesvaters nicht so gut ausfüllen konnte, dass ihm eine solche Zuflucht entbehrlich wurde.

Endlich fordert der Adel ausschliessend den Umgang des Fürsten, weil es wichtig für das Land sey, dass denselben Leute von guten Grundsätzen umgeben. Wäre dies richtig, so müsste das gerade Gegentheil desjenigen, was der Adel daraus schliessen will, gefolgert werden. Dann gehörte der Umgang mit dem Fürsten unter die wichtigsten Staatsbedienungen, welche nach obigen Grundsätzen mit den grössten und besten Männern aus der gesammten Masse der Bürger, und nicht bloss aus dem Adel zu besetzen sind. Aber ich bekenne schon im voraus, was ohnedem bald an den Tag kommen muss, dass kein Fürst, auf dessen gute Grundsätze und guten Willen sehr viel ankommt, und den man, wie ein Kind, vor bösem Einreden hüten muss, mir sonderlich gefalle. ***Das Gesetz*** muss durch den Fürsten herrschen, und ihn selbst muss es am strengsten beherrschen. Er muss nichts thun können, was dieses nicht will; und muss alles thun müssen, was dieses will; er liebe nun, so Gott will, im Herzen das Gesetz, oder er beisse unwillig in den Zaum, der ihn hält und leitet. Der Fürst, als Fürst, ist eine vom Gesetz belebte Maschine, die ohne jenes kein Leben hat. Insofern er Privatmann ist, mag ***er***, oder die Gesellschaft für seinen sittlichen Charakter sorgen; der Staat sorgt bloss für den Charakter des Gesetzes. Der Fürst hat keinen Umgang; nur der Privatmann hat einen.

Es bleibt uns also überhaupt kein gesetzmässiges Mittel übrig, um dem Adel aufzuhelfen. Aber warum soll ihm denn auch aufgeholfen werden? ***Rechtsansprüche*** hat der Adel, als Adel, d. i. als der gegenwärtige durch die Geburt bestimmte Volkskörper, gar nicht zu machen; denn sogar sein Daseyn hängt vom freien Willen des Staates ab. Was hat der Staat nöthig, sich auf seine Forderungen lange einzulassen? Fällt er ihm dadurch beschwerlich, so hebt er ihn selbst auf, und ist dadurch aller seiner Anforderungen entledigt; denn was nicht ist, kann auch keine Ansprüche machen. Ist der Adel aufge-

hoben, so kann kein anderer begünstigter Volkskörper an seiner Stelle *Rechtsansprüche* auf den Staat machen; denn ehe er Ansprüche macht, muss er seyn; und er kann nicht seyn, ohne durch die Vergünstigung des Staates. Die Frage ist also überhaupt nicht *vom Rechte;* sie ist eine Frage *der Klugheit,* und ist so auszudrücken: *Ist es dem Staate nützlich, dass es eine oder mehrere Volksklassen gebe, die, wegen ihres Ansehens nnd ihrer Reichthümer, zu wichtigen Geschäften und Unternehmungen für den Staat stets geschickt und bereit seyen; und auf welche Art, und durch welche Mittel werden solche Volksklassen am schicklichsten bestimmt, hervorgebracht und aufrecht erhalten?* Die Beantwortung derselben gehört nicht in das gegenwärtige Buch.

Sechstes Capitel.

Von der Kirche, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung.

Verschiedenheit und Veränderlichkeit ist der Charakter der Körperwelt; Gleichheit und Unveränderlichkeit der Charakter der geistigen. Leibnitz behauptete und bewies durch den Augenschein, dass nicht zwei Baumblätter einander gleich wären, und er hätte kühn hinzusetzen können, dass selbst ein und ebendasselbe nicht zwei Secunden hintereinander sich selbst gleich sey; eben der Leibnitz, welcher auf die Allgemeingültigkeit dieser Behauptung und aller seiner metaphysischen Behauptungen für alle richtig denkenden Köpfe mit seinem vollen Rechte Anspruch machte. — Unter allen möglichen Meinungen über den gleichen Gegenstand kann, unser Aller Urtheile nach, nur Eine die wahre seyn; und wer sie gefunden zu haben glaubt, behauptet, dass vom Anbeginne der Geister an, so lange es ihrer geben wird, jeder, der ihn verstehe und die Gründe seiner Behauptung fasse, nothwendig mit ihm über-

einstimmen müsse. Irren kann man auf verschiedene Weise: die Wahrheit ist nur Eine; sie war von Ewigkeit dieselbe, und wird auch in Ewigkeit dieselbe bleiben. — ***Recht*** oder ***praktisch wahr*** ist auch nur Eins; und diese Wahrheit, die wichtigste für jeden freien Geist, ist so wenig tief verborgen, dass die Menschen, sowohl über die nothwendige Allgemeingültigkeit derselben überhaupt, als über die einzelnen Sätze, die sie dazu rechnen, sich weit leichter vereinigen, als über theoretische Wahrheiten. Die Anerkennung dieser Wahrheit, vor der sie ihre Augen kaum verschliessen können, erzeugt in ihnen gewisse Hoffnungen, Aussichten, Ansprüche, von denen in der Welt der Erscheinungen nicht die geringste Spur sich zeigt; und deren Gültigkeit sie weder sich, noch anderen so darthun können, wie etwa die Richtigkeit eines mathematischen Lehrsatzes. Dennoch setzen sie als gewiss voraus, dass alle vernünftigen Geister auch hierüber mit ihnen übereinkommen müssen; und dies erzeugt die — vielleicht allgemeine, wenn gleich nicht immer deutlich gedachte, Idee einer unsichtbaren Kirche, — einer Uebereinstimmung aller vernünftigen Wesen zu dem gleichen Glauben. Eine solche unsichtbare Kirche aber wird selbst nur geglaubt; und das, woran alle übrigen Glaubensartikel sich halten, ist selbst nur ein Glaubensartikel.

Da jedem, der jenen Glauben hat, unendlich viel an der Wahrheit desselben liegt, die er sich doch nie, weder durch Erfahrung, noch durch Beweisgründe, völlig sicher darthun kann, so ergreift er alles, um sich in demselben zu bestärken. Von inneren Beweisgründen entblösst, sucht er nach äusseren. „Ist mein Glaube wahr, so müssen alle vernünftigen Geister den gleichen Glauben haben," ist der Satz, von dem er ausgeht; und da er nicht füglich etwas weiteres, als er schon hat, zum Erweise der Voraussetzung zu finden hoffen darf, so sucht er sich wenigstens über die Schlussfolge zu unterrichten. Er schliesst umgekehrt: haben alle vernünftigen Geister den gleichen Glauben, den ich habe, so muss dieser wohl der wahre seyn; und *ob* sie ihn haben, darüber sucht er, soweit nur irgend sein Wirkungskreis reicht, nachzuforschen. Da es ihm aber eigentlich gar nicht um Belehrung,

sondern um Bestätigung zu thun ist; da er nicht nach Unterricht, sondern nach Beweisen sucht; da er über die Wahrheit an sich schon vorlängst mit sich selbst einig ist, und darin bloss befestigt seyn will: so mag er nichts hören, als das gewünschte: „ja, ich glaube dasselbe;“ und wo er es nicht hört, arbeitet er, um den anderen zu überzeugen, bloss in der Absicht, um durch die Ueberzeugung desselben endlich die erwünschte Glaubensbestätigung zu erhalten. — Es ist überhaupt ein angeborner Hang des Menschen, über Gegenstände aller Art Einstimmigkeit des Denkens hervorzubringen, der sich auf jene nothwendige Einförmigkeit alles Geistigen gründet, deren Idee tief im Menschen liegt; aber im Theoretischen bescheidet man sich weit leichter, entweder getheilt zu bleiben, und die Sache auf sich beruhen zu lassen, oder auch sogar die Ueberzeugung des anderen statt seiner bisherigen anzunehmen, als im Praktischen. Hier ist man nicht so leicht abzuweisen oder zu bekehren; hier will man selten belehrt werden, sondern fast immer belehren. — Es ist also ein Hang im Menschen, jene unsichtbare und bloss gedenkbare allgemeine Kirche, so viel an ihm ist, in eine sichtbare zu verwandeln; jene Idee in der Sinnenwelt wirklich darzustellen; nicht bloss zu glauben, dass der andere glaube, wie er, sondern auch, insoweit das irgend möglich ist, es zu wissen; sein Glaubenssystem wenigstens in Einem Puncte an etwas, das er weiss, anzuknüpfen. — Dies ist der Grund der kirchlichen Verbindung.

Die sichtbare Kirche ist eine wahre Gesellschaft, die sich auf einen Vertrag gründet. In der *unsichtbaren* Kirche weiss keiner etwas von dem anderen; aus einer jeden Seele entwikkelt sein Glaube sich, unabhängig von allem, was ausser ihm ist. Die Uebereinstimmung, wenn sie da ist, hat sich von selbst gefunden, ohne dass jemand den Zweck hatte, sie hervorzubringen. Ob sie da sey, könnte keiner wissen, als ein Geist, in dessen Wissen die Vorstellungsarten aller Geister sich vereinigten. — Die *sichtbare* Kirche setzt die Uebereinstimmung — und die Folge derselben, die Glaubensstärkung als Zweck voraus. Jeder, der dem anderen sagt, was er

glaube, will von dem anderen hören, dass er das gleiche glaube. Der erste Grundsatz des kirchlichen Vertrages ist der Satz: ***sage mir, was du glaubst; ich will dir sagen, was ich glaube.*** Da aber, wie schon angemerkt worden, die Absicht der Verbindung gar nicht die ist, verschiedene Meinungen zu sammeln, sich durch Vergleichung derselben zu belehren und die seinige darnach zu bilden; sondern durch die Uebereinstimmung der Meinung des anderen mit der unserigen in derselben bestärkt und befestigt zu werden; so ist jener Satz für die Gründung einer Kirche gar nicht hinlänglich. Es muss nicht bloss bestimmt werden, ***dass*** der andere sagen solle, was er glaube, sondern auch, ***was*** er sagen solle, dass er glaube. Der kirchliche Vertrag setzt mithin die Grundlegung eines gesetzlichen Glaubensbekenntnisses voraus, und sein Grundsatz heisst nunmehr so: ***wir wollen alle einmüthig das gleiche glauben, und diesen unseren Glauben uns gegenseitig bekennen.***

Man dürfte vielleicht in dieser Vertragsformel einen inneren Widerspruch finden. — Wir sollen nicht schweigen, sondern unseren Glauben laut ***bekennen.*** Unser Stillschweigen würde die Mitglieder der Kirche auf den Verdacht bringen, dass wir entweder gar nichts glaubten, oder etwas anderes glaubten, als ***sie;*** und sie in ihrem Glauben stören. — Wir sollen ***aufrichtig*** sagen, was wir glauben, und den Glauben nicht etwa bloss erheucheln. Wenn die Kirche von ihren Mitgliedern annähme, dass ihr Bekenntniss nur Heuchelei, nur ein Werk der Lippen, und aus keiner inneren Ueberzeugung entsprungen sey, so würde der Zweck derselben dadurch abermals vernichtet; ein Glaubensbekenntniss, das man für falsch und heuchlerisch hält, kann uns in unserem Glauben nicht bestärken. — Dennoch sollen wir mit dieser völligen Ueberzeugung ein ***bestimmtes, schon vorher vorgeschriebenes*** Glaubensbekenntniss ablegen. Wenn wir nun aber von der Wahrheit desselben weder überzeugt sind, noch uns davon überzeugen können, was sollen wir dann thun? Keine Kirche nimmt Rücksicht auf diesen Fall; jede consequente Kirche, d. h. jede, die eine wirkliche ist, muss die Möglichkeit desselben schlechterdings läugnen; und alle Kirchen, welche consequent verfahren sind, ha-

ben sie wirklich geläugnet. — Die erste Voraussetzung, ohne welche überhaupt kein kirchlicher Vertrag möglich ist, ist die: dass das ihm zum Grunde gelegte Glaubensbekenntniss ohne allen Zweifel die einzige und reine Wahrheit enthalte, auf welche jeder, der die Wahrheit suche, nothwendig kommen müsse; dass es der einzige wahre Glaube sey; — die zweite, welche unmittelbar aus der ersten folgt: dass es in der Macht jedes Menschen stehe, diese Ueberzeugung in sich hervorzubringen, wenn er nur wolle; dass der Unglaube immer entweder auf Mangel an aufmerksamer Beherzigung der Beweise, oder auf muthwilliger Verstockung sich gründe, und dass der Glaube von unserem freien Willen abhänge. Daher giebt es in allen kirchlichen Systemen eine *Glaubenspflicht;* Pflicht aber kann nichts seyn, was nicht in unserer Macht steht; das hat noch nie eine Kirche geläugnet. — Beide Sätze kann man in jedem katholischen Lehrbuche finden, das man aufschlagen will. Ueber das inconsequente Verfahren der protestantischen Gemeinen, wofern sie anders Kirchen seyn und kirchliche Rechte haben wollen, in diesem und noch manchem anderen Puncte werden wir weiter unten Gelegenheit haben, einige Worte zu sagen.

Durch, — ich weiss nicht ob wirkliche oder erdichtete Thatsachen unterstützt, dürften gegen die Behauptung, dass die Kirche sich auf Vertrag gründe, einige Leser die Einwendung machen, dass sie doch wirklich monarchischen Ursprungs sey, und mithin nicht auf einen Vertrag der Mitglieder, sondern auf die Uebermacht eines Herrn sich gründe. — Aber wenn es auch wahr wäre, dass die Gewissen ursprünglich sich nicht ergeben hätten, sondern unterjocht worden wären; so würde dadurch zwar ein Trupp abgesonderter Sklaven, die alle dem gleichen Herrn dienten, doch ohne gegenseitig von ihrer gemeinsamen Knechtschaft etwas zu wissen, aber nimmermehr eine Gesellschaft, — zwar der gleiche Glaube in dem Herzen aller, aber nimmermehr ein gegenseitiges gleichförmiges Glaubensbekenntniss entstanden seyn. Zwei wenigstens müssen den Anfang machen, sich ihre beiderseitige Unterwürfigkeit zu gestehen, und die übrigen, die sie etwa im

Verdachte der gleichen Unterwürfigkeit hatten, zum Bekenntnisse einladen; sonst wäre aus Millionen Menschen nie eine Kirche entstanden. — Es ist allerdings physisch, aber freilich nicht moralisch möglich, dass ein irdischer Staat durch Unterjochung entstehe. Ein übermächtiger Eroberer kann sich Sklaven unterwerfen, und sie durch seine Befehle in Vereinigung und gegenseitigen Einfluss auf einander setzen; die Leiber der Untergeordneten und ihre Unterwürfigkeit unter die Gebote ihres Oberherrn erscheinen allerdings in der Sinnenwelt. Dass aber ein geistlicher Staat auf diese Art entstehe, ist physisch ebenso unmöglich, als es moralisch unmöglich ist. Dieser unterjocht nur die Gewissen, und nicht die Körper: und die Unterwürfigkeit der Geister zeigt sich nicht, wenn sie sich nicht freiwillig entdeckt. Die Kirche ringt mit einer noch weit grösseren Schwierigkeit, als mit der oben angezeigten, dass ihr Glaubensbekenntniss vorgeschrieben ist, aus welcher sie sich auf eine so leichte Art zog. — Die Erreichung ihres Zweckes gründet sich auf die *Wahrhaftigkeit* ihrer Mitglieder; kann sie dieser Wahrhaftigkeit sich nicht versichern, kann sie dem Bekenntnisse ihrer Mitglieder keinen Glauben zustellen, so findet die gegenseitige Stärkung des Glaubens nicht statt, sondern die Gemüther werden nur noch mehr geärgert und irre gemacht. Es wäre ihnen besser, dass sie in der Stille geglaubt hätten, alle anderen möchten wohl ebenso denken, wie sie; als dass sie durch tägliche Bekenntnisse, denen sie nicht trauen, immer tiefer in Zweifel gestürzt werden.

Für die Lüge giebt es an sich keinen äusseren Richterstuhl; dieser ist innerlich in eines Jeden Gewissen. Wer lügt, muss sich vor sich selbst schämen; er muss sich verachten. — Im Falle wir durch die Erfahrung uns von der Wahrheit oder Unwahrheit einer vorgeblichen Thatsache nicht überzeugen können, so müssen wir im bürgerlichen Leben es dem Gewissen eines jeden überlassen, ob er wahr reden oder uns belügen wolle; wir müssen ihn der Strafe überlassen, die er bei gesagter Unwahrheit sich selbst zufügt, oder auch nicht zufügt. Eine solche innere Bestrafung, die doch immer zweifelhaft bleibt, und in keinem Falle an den Tag kommt, kann

keiner Gesellschaft, die auf Wahrhaftigkeit aufgebaut ist, und mit ihr steht oder fällt, Genugthuung geben.

Fast durch den einmüthigen Glauben aller Menschen ist jenes innere Richteramt schon an ein Wesen ausser uns, an den allgemeinen moralischen Richter, an Gott, veräussert. Dass ein Gott sey, und dass er die Lügen strafe, ist wohl der einstimmige Glaube aller Kirchen. Jede also kann die Bestrafung ihrer heuchlerischen Mitglieder von Gott erwarten. — Aber diese Strafe Gottes ist entfernt; sie erwartet den Sünder erst in jenem Leben; der Zweck der Kirche aber ist für das gegenwärtige berechnet. Dann, wenn diese Strafen ausgetheilt werden, werden sie freilich sehen, wer ihnen die Wahrheit gesagt, oder wer den Glauben bloss erheuchelt hat; dann aber bedürfen sie der Glaubensstärkung überhaupt nicht mehr, um deren willen sie eine kirchliche Verbindung eingingen. Wenn der Ungläubige völlig und entschlossen ungläubig ist, so glaubt er überhaupt an keinen Gott, kein künftiges Leben und keine Bestrafung seiner Falschheit; er fürchtet also die angedrohete Strafe Gottes gar nicht, und wird dieserhalb kein Bedenken tragen, ein falsches Glaubensbekenntniss abzulegen, wenn er anderweitige Ursachen dazu hat: oder, wenn er auch vielleicht nicht ganz ungläubig wäre, so hofft er vielleicht auf andere Art sich mit Gott abzufinden, und durch irgend ein Mittel der Entdeckung seiner Falschheit und der Strafe zu entgehen. Dies legt der Kirche die Aufgabe auf, die Strafe zu verfrühen, und, da sie einmal Gott nicht bewegen kann, um ihretwillen eher zu strafen, als er sonst würde gestraft haben, selbst sein Richteramt an sich zu nehmen. Dadurch wird das innere Richteramt des Gewissens abermals veräussert, und zwar an einen Richter, der das Urtheil auf der Stelle sprechen kann, an die sichtbare Kirche.

Diese neue Veräusserung des inneren Richteramtes, dieses Urtheilen an der Stelle Gottes, ist Fundamentalgesetz jeder Kirche, die consequent ist; und ohne dasselbe kann sie sich schlechterdings nicht behaupten. Was sie löset, das muss auch im Himmel gelöset seyn, und was sie bindet, das muss auch im Himmel gebunden seyn. Ohne dieses Richteramt verlangt sie vergeb-

lich eine Herrschaft über die Seelen der Menschen, die sie durch nichts behaupten kann; drohet vergebens mit Strafen, von denen sie gesteht, dass sie sie nicht zuerkennen könne; lässt die Menschen in ihrem Glauben nach wie vor von sich selbst abhängig, den sie doch vorzuschreiben verlangte; — sie hebt ihren eigenen Begriff auf, und steht im inneren Widerspruche mit sich selbst.

Da sie über die Herzensreinigkeit von Menschen richten, und ihnen nach Maassgabe derselben Strafe und Belohnung austheilen will, deren Inneres sie nicht erforschen kann, so entsteht dadurch eine neue Aufgabe für sie; nemlich diese: ihr Glaubensbekenntniss also einzurichten, dass es sich in äusseren Folgen zeige, ob man von der Wahrheit desselben überzeugt sey, oder nicht — sich selbst eine solche Verfassung zu geben, dass sie von dem Gehorsame und der Ergebenheit ihrer Mitglieder aus sicheren und unverdächtigen Merkmalen urtheilen könne. Damit sie sicher sey, sich nicht zu irren, wird sie diese Merkmale so in die Augen springend machen, als es ihr möglich ist. — Dies geschieht auf zweierlei Art: durch harte Bedrückungen ihres Verstandes und durch strenge Gebote, die man ihrem Willen auflegt. — Je abenteuerlicher, ungereimter, der gesunden Vernunft widersprechender die Lehren einer Kirche sind, desto fester kann sie von der Ergebenheit solcher Mitglieder überzeugt seyn, welche das alles ernsthaft anhören, ohne eine Miene dabei zu verziehen, und es ihr lernbegierig nachsagen, und mit Mühe und Arbeit in ihren Kopf einprägen, und sich sorgfältig hüten, dass nicht ein Wörtchen auf die Erde falle. Je härter die Versagungen und Selbstverläugnungen, je grausamer die Büssungen sind, die sie fordert, desto fester kann sie an die Treue solcher Mitglieder glauben, welche sich diesem allen unterziehen, um nur mit ihr vereinigt zu bleiben; welche auf alle irdischen Genüsse Verzicht thun, um nur ihrer himmlischen Güter theilhaftig zu werden. Jemehr man aufgeopfert hat, desto stärker muss unsere Anhänglichkeit an dasjenige seyn, um dessen willen man das alles aufgeopfert hat. — Nachdem sie die Früchte des Glaubens in äusserliche Uebungen gesetzt hat, deren Beobachtung oder Unterlassung jedes

gute Auge sieht, hat sie sich dadurch eine leichte Aussicht in das Herz selbst eröffnet. Ob jemand an das Primat des heiligen Petrus glaube oder nicht, zu erforschen, möchte etwas schwer seyn: ob jemand die durch einen Nachfolger und Stellvertreter desselben gebotenen Fasten gehalten habe oder nicht, entdeckt sich schon leichter. Hat er sie nicht gehalten, so muss sein Glaube an dasselbe, und an die Unfehlbarkeit aller seiner Nachfolger und an die Unentbehrlichkeit des Gehorsams gegen alle ihre Gebote zur Seligkeit nicht sehr fest seyn, und die Kirche kann mit hoher Sicherheit ihn als einen Ungläubigen in Anspruch nehmen.

Durch diese schon an sich nothwendige Veranstaltung gewinnt die Kirche noch zwei andere sehr wesentliche Vortheile. Sie verschafft sich fürs erste, wenn sie zweckmässig erdichtet, durch jene zur Prüfung des Glaubens auferlegten Glaubensartikel zugleich einen reichen Vorrath der mancherlei Strafen und Belohnungen einer anderen Welt, deren sie bedarf, um sie ihren so sehr verschiedenen Mitgliedern, — jedem nach Maassgabe seines Glaubens oder Unglaubens, nach Gebühr zuzumessen. Statt des einfachen Himmels bekommt sie unzählige Stufen der Seligkeit und einen unerschöpflichen Schatz von Verdiensten der Heiligen unter ihre gehorsamen Mitglieder zu vertheilen; neben der einfachen Hölle bekommt sie ein Fegefeuer, das an Qual und Dauer unendlicher Verschiedenheiten fähig ist, um die Ungläubigen und Unbussfertigen — jeden, nachdem es Noth thut — damit zu schrecken. — Sie stärkt fürs zweite den Glauben ihrer Mitglieder, indem sie ihn nicht müssig lässt, sondern ihm Arbeit genug giebt. Es scheint auf den ersten Anblick widersprechend, aber es wird durch die häufigsten Erfahrungen bestätigt, und der Grund dieser Erscheinung lässt sich bald auffinden — je unglaublichere Dinge man zu Glaubensartikeln macht, desto leichter findet man Glauben. Man läugnet am ehesten das, was noch so ziemlich glaublich ist, weil es uns zu natürlich vorkommt; aber man baue den geläugneten Satz auf einen wunderbaren, und diesen auf einen noch wunderbareren, und vermehre Schritt vor Schritt das Abenteuerliche, und der Mensch wird gleichsam schwindelnd;

er kommt nicht mehr zur kalten Besinnung; er ermüdet, und seine Bekehrung ist gemacht. Es ist nichts neues, dass man manchen, der keinen Gott glaubte, durch den Glauben an den Teufel, die Hölle, das Fegefeuer bekehrt habe, und das Tertullianische: „das ist widersinnig, mithin kommt es von Gott“ ist, als Beweis für seinen Mann, vortrefflich. — Das kommt daher: einen, zwei, drei Sätze übersieht der gewöhnliche Kopf in ihren natürlichen Gründen und Folgen; er wird dadurch zum Nachdenken über sie eingeladen, und glaubt über ihre Wahrheit oder Unwahrheit aus Gründen der Vernunft urtheilen zu können: ihr baut sie ihm, um ihn an diesem Unternehmen zu verhindern, auf andere künstliche Gründe, die selbst wieder Glaubensartikel sind, diese wieder auf andere, und so ins unendliche hinaus. Er kann jetzt nichts mehr übersehen; er irrt ohne Leitfaden in diesem Labyrinthe herum, er erschrickt über die ungeheure Arbeit, die er sich auferlegt sieht, er ermüdet ob dem vergeblichen Suchen, und aus einer Art von fauler Verzweiflung ergiebt er sich blindlings in die Hände seines Führers, und ist froh, einen zu haben.

Man verstehe mich nicht unrecht; ich sage nicht, dass alle Stifter oder Erweiterer des kirchlichen Systems die Absicht, durch solche boshafte, aber völlig zweckmässige Mittel die Gewissen der Menschen zu unterjochen, sich immer deutlich gedacht haben. Nein: ängstlich gewissenhafte, schon vorher in Schrecken versetzte Gemüther gingen, vom Instincte geleitet, mit sich selbst den Weg, den sie hernach mit anderen einschlugen. Sie täuschten erst sich selbst, ehe sie andere täuschten. *Eine* Ungereimtheit, die nicht aufgegeben, sondern aus Angst und Furcht geglaubt werden muss, führt zu unzähligen, und je scharfsinniger der gewissenhafte Grübler ist, eine desto reichlichere Ausbeute von Träumen wird er aus dem Lande der Chimären zurückbringen. — Aber unseren heutigen Eiferern für die Aufrechthaltung ihres reinen, allein seligmachenden Glaubens, die grossentheils nicht mit derselben Ehrlichkeit eifern, muss ich eine Lehre geben, die den Verdruss reichlich ersetzt, den ihnen die Durchlesung dieses Capitels verursachen könnte. — Wenn sie ihren Glauben da-

durch zu behaupten suchen, dass sie etwa die abenteuerlichsten Sätze aufgeben, und ihn der Vernunft näher zu bringen suchen, so ergreifen sie ein Mittel, das geradezu gegen ihren Zweck läuft. Sie erregen durch dieses Nachgeben den Gedanken, dass doch auch wohl im Beibehaltenen Dinge seyn könnten, die mit der Zeit auch würden aufgegeben werden. — Doch, das ist noch der geringste Schade; aber indem sie das System abkürzen, und es von einem Theile seines Wunderbaren entkleiden, erleichtern sie die Prüfung und Uebersicht desselben: kam das vorherige, dessen Prüfung schwerer war, in Gefahr; wie will sich dasjenige erhalten, das sie erleichtert? Geht den umgekehrten Weg: jede Ungereimtheit, die in Anspruch genommen wird, beweiset kühn durch eine andere, die etwas grösser ist; es braucht einige Zeit, ehe der erschrokkene menschliche Geist wieder zu sich selbst kommt, und mit dem neuen Phantome, das anfangs seine Augen blendete, sich bekannt genug macht, um es in der Nähe zu untersuchen: läuft es Gefahr, so spendet ihr aus dem unerschöpflichen Schatze eurer Ungereimtheiten ein neues; die vorige Geschichte wiederholt sich, und so geht es fort bis an das Ende der Tage. Nur lasst den menschlichen Geist nicht zum kalten Besinnen kommen, nur lasst seinen Glauben nie ungeübt; und dann trotzt den Pforten der Hölle, dass sie eure Herrschaft überwältigen. — Lasst euch, o ihr Verfinsterer und Freunde der Nacht — lasst euch diesen Rath durch die Vermuthung, dass er von einem Feinde herkomme, ja nicht verdächtig werden. Auch sogar gegen euch ist Tücke unerlaubt, ob ihr sie gleich gegen uns braucht. Prüfet ihn aufmerksam, und ihr werdet ihn völlig richtig finden.

Nach jenen Grundsätzen richtet auf Erden die Kirche statt Gottes; theilt sie an seiner Stelle die Belohnungen und die Strafen einer anderen Welt unter ihre Mitglieder. Man hat in einer bekannten Kirche sich auch zeitlicher Strafen gegen den Unglauben und die Unbussfertigkeit bedient; aber das ist eine unglückliche, auf Misverstand und gereizte Leidenschaft sich gründende Maassregel. Zeitliche Folgen der Kirchencensuren können nichts seyn, als *Abbüssungen*, denen der Gläubige mit

seinem guten Willen und mit dem guten Willen der Kirche sich unterwirft, um den Folgen derselben in jener Welt zu entgehen. Wer für seinen Unglauben sich geisselt, und fastet und wallfahrtet, will der Kirche genug thun, um von ihrem Fluche für jenes Leben losgesprochen zu werden; selbst derjenige, der durch das heilige Amt sich verbrennen lässt, kann auf keine andere Bedingung sich verbrennen lassen, als dass er, wenn auch nicht in diesem, doch in jenem Leben, in der Kirche bleiben dürfe: er überliefert dem Satanas sein sündliches Fleisch zum Verderben, auf dass der Geist selig werde am jüngsten Tage. Dies ist auch ursprünglich die Bedeutung jener körperlichen Züchtigungen, wie man deutlich an den Förmlichkeiten sieht, mit denen sie ausgeübt werden. Aus der Fassung gebrachte Rachsucht war es, die sich ihrer als *Strafen* bediente, dadurch den Geist dieser Anstalten veränderte, und ihrem eigenen Zwecke geradezu entgegenarbeitete. Werden diese Abbüssungen Strafe, d. h. werden sie *wider seinen Willen* demjenigen aufgelegt, der auf diese Bedingung nicht in der Kirche bleiben, der ihr nicht gehorchen will, der ihren Fluch oder Segen verachtet und verlacht, der entschlossen ungläubig ist, so bewirken sie gerade das, was sie verhindern sollten; sie bewirken *Heuchelei.* Habe ich nichts zu wagen, als die Strafen der Kirche in der anderen Welt, so werde ich ihren Büssungen mich sicher nicht unterwerfen, wenn ich ihren Drohungen nicht glaube: mein Unglaube ist entdeckt, die Kirche ist von einem räudigen Schaafe gereinigt, das sie nun mit allen Flüchen belegen kann, die sie erfindet. Habe ich aber, ich mag nun glauben oder nicht, in dieser Welt Strafen zu erwarten, so werde ich meinen Unglauben verbergen, so lange ich kann, und lieber einem geringeren Uebel mich unterwerfen, um dem grösseren zu entgehen. — Ich übergehe hier, dass es eine offenbare Ungerechtigkeit ist, wenn die Kirche Menschen straft, die ihr den Gehorsam aufgekündigt oder nie zugesagt haben, über die sie mithin gar kein Recht hat; und dass ein solches Betragen den Abscheu und den unversöhnlichsten Hass aller ungerecht Behandelten gegen sie reizt. — Die römische Kirche, ein Muster von Consequenz,

verfuhr bloss hierin inconsequent. Alle Verfolgungen der Juden und der geständigen Schismatiker durch die Inquisition, die Hinrichtung jedes Unbussfertigen, so lange er noch unbussfertig war, die Verbindung der zeitlichen Acht mit dem geistlichen Banne gegen die Regenten, die Entbindung ihrer Unterthanen von dem Eide der Treue, und der Befehl an dieselben, ihre Fürsten zu verlassen, waren solche Inconsequenzen, und sie kamen ihr theuer zu stehen.

Eine Kirche hat Glaubensgesetze, und also *eine gesetzgebende Macht.* Diese aber kann sehr getheilt seyn. Das *Materiale* dieser Gesetze, die Glaubensartikel, müssen gar nicht durch die einmüthigen Stimmen der Mitglieder hergegeben werden. Entweder Ein Mitglied, oder mehrere können dazu ausschliessend berechtigt seyn; die Kirche kann in dieser Rücksicht eine Monarchie, oder auch eine Oligarchie seyn — das wird durch ein Fundamentalgesetz über diesen Punct bestimmt: ihrer *Form* nach aber, als Glaubens*gesetze,* werden sie für keinen Einzelnen anders, als durch die freiwillige Uebernehmung verbindend. — Freilich rechnet die Kirche, wie schon oben gezeigt worden, auf ihre ursprüngliche, von keiner Freiheit der Willkür abhängige Allgemeingültigkeit für alle Menschen, und diesem Grundsatze zufolge ist sie freilich berechtiget, alle zu verfluchen und zu verdammen, die dieselben nicht annehmen; aber sie kann nicht verlangen, dass diese Flüche die geringste Folge in der Welt der Erscheinungen haben sollen, in welcher das Naturrecht herrscht, das von keinem ursprünglichen Glaubensgesetze etwas weiss, und jeden berechtigt, sich durch keinen Fremden willkürlich ein Gesetz aufdringen zu lassen. Wer das Gesetz für willkürlich hält, wird an die Verordnungen der Kirche nicht glauben; wer es für ursprünglich verbindend hält, wird sich ihm ohne Mühe unterwerfen.

Diese Gesetze müssen alle gleich verbindend seyn; sie dürfen zum Behuf der Beurtheilung zwar in wesentliche oder ausserwesentliche eingetheilt werden; aber für den Glauben müssen sie alle gleich wesentlich seyn. Wer an die geringste kirchliche Verfügung, betreffe sie nun einen Lehrsatz, oder eine Thatsache, oder die Kirchenzucht, nicht glaubt, dem muss

es angerechnet werden, als ob er an alle nicht glaubte. Das Grundgesetz, welches alle übrigen in sich fasst, ist der Glaube an die Kirche, als alleinige untrügliche Gesetzgeberin und Richterin an Gottes statt, wie oben erwiesen worden. Kein Glaubensartikel muss geglaubt werden, weil er an sich glaubwürdig ist, sondern weil die Kirche ihn zu glauben befiehlt. Die Kirche befiehlt, *alle* zu glauben; wer also dem geringsten widerspricht, widerspricht der Kirche, und der Glaube an die übrigen, die er unmöglich aus Gehorsam gegen die Kirche, aber wohl aus anderen Gründen glauben kann, kann ihm nichts helfen; es ist nicht der geforderte kirchliche Glaube. — Ich warne gewisse meiner Leser wohlmeinend, bei dieser Härte, und bei grösseren Härten, die noch folgen werden, doch ja nicht zu vergessen, auf welchem Felde wir sind; doch ja nicht die Ungereimtheit zu begehen, und mir zu sagen: das alles mag wohl ehemals Grundsatz gewesen seyn; jetzt sind die Zeiten viel feiner. — Was ehemals, was jetzt, was jemals Grundsatz gewesen, will ich nicht wissen; ich bin nicht auf dem Felde der Geschichte, sondern auf dem Gebiete des Naturrechtes, welches eine philosophische Wissenschaft ist. Ich entwickele den Begriff einer *sichtbaren Kirche;* ich folgere Satz vor Satz aus diesem Begriffe. *Wenn* jemals eine Gesellschaft sich angemaasst hat, eine sichtbare Kirche seyn zu wollen, und *wenn* diese Gesellschaft consequent war, so hat sie nothwendig dies und das annehmen müssen; sage ich. *Ob* es eine solche Gesellschaft gegeben, und *ob* sie consequent gewesen, das weiss ich nicht. Nur wenn ich unrichtig folgere, habe ich Unrecht.

Die Kirche hat *ein Richteramt*, und es muss durch die Kirchengesetze, welche, über diesen Punct so gut, als über andere, Glaubensartikel sind, bestimmt werden, wer dieses Richteramt zu verwalten habe. — Das *Lehramt* ist keines von den wesentlichen Aemtern der Kirche, sondern es ist zufällig. Der Lehrer darf nichts hinzu oder davon thun; er hat die Kirchenlehren bloss vorzutragen, wie sie festgesetzt sind. Er ist Gesetzerklärer und Einschärfer, und es ist schicklich, dass dieses Amt von demjenigen verwaltet werde, der zugleich

Richter ist, weil beides die gleiche völlige Kenntniss der Gesetze voraussetzt. — Die ausschliessende Verrichtung der Priester in kirchlichen Gesellschaften besteht bekanntermaassen nicht im Lehren; lehren darf Jeder: sie besteht im Richten; im Beichtehören, Lossprechen oder Verurtheilen. Das Messopfer selbst ist eine richterliche Handlung, und der Grund aller übrigen: — es ist, wenn wir wollen, die feierlich vor Jedermannes Augen, und zu Jedermannes Nachricht wiederholte Belehnung der Kirche mit dem Richteramte Gottes. Wenn *sie* richten, in der höchsten Instanz richten soll, so muss Gott nichts mehr zu richten haben: und wenn er nichts mehr zu richten haben soll, so muss die Kirche ihm genug gethan haben, sie muss völlig rein, heilig und ohne Sünde seyn, sie muss die geschmückte Braut seyn, die nicht habe einen Flekken oder Runzel, oder des etwas, sondern die da heilig sey und unsträflich. Dies wird sie durch die Verdienste von Kirchenmitgliedern, welche für die ganze Kirche genug gethan haben: — Verdienste, die die Kirche in der Messe Gott darbringt, und sich dadurch von ihm völlig loskauft. Nur kraft dieser Loskaufung hat die Kirche das Recht, ihre Mitglieder selbst zu richten. — Jeder, der Messe liest, muss Beichte hören können; jeder, der Beichte hört, muss Messe lesen können, und beides ist Folge von der Bevollmächtigung der Kirche, ihre richterlichen Handlungen auszuüben. Die Richtersprüche der Kirche sind untrüglich, weil sie, kraft des Messopfers, die *alleinige* Richterin für die unsichtbare Welt ist; sie mussten untrüglich seyn, wenn eine Kirche möglich seyn sollte. Wie kann eine Gesellschaft sich des Gehorsams versichern, wenn sie den Ungehorsam nicht bestrafen kann; und wie könnte die Kirche, deren Strafen in eine unsichtbare Welt fallen, den Ungehorsam bestrafen, wenn es nicht sicher wäre, dass ihre Ansprüche in dieser unsichtbaren Welt gelten, und dass die Strafen, die sie aufgelegt hat, dort gewiss erfolgen. — Die lutherische Kirche ist inconsequent, und sucht ihre Inconsequenz zu bemänteln: die reformirte ist frank und frei inconsequent. Beide haben Glaubensgesetze, — ihre symbolischen Bücher; oder wenn auch nur die Bibel dieses symbo-

lische Buch wäre, so ist schon der Satz: die Bibel ist Gottes Wort, und was sie enthält, ist wahr, *weil* sie es enthält, — ein Satz, der nothwendig das ganze kirchliche System, wie wir es jetzt entwickelt haben, begründet. — Wer ihnen glaubt, wird selig; wer ihnen nicht glaubt, — dem schadet es an seiner Seligkeit auch nicht. Wenn ich einmal dem Anschein glauben muss, und aus Gründen mich nicht überzeugen kann, so sehe ich nicht ein, warum ich dem Ansehen der einen Kirche lieber, als dem Ansehen der anderen glauben solle, da ich in beiden selig werden kann; und wenn ich noch von einer dritten wissen sollte, die das Recht, selig zu machen, ausschliessend zu besitzen vorgiebt, und die Alles, ohne Ausnahme, verdammt, was ihr nicht glaubt, so muss ich *nothwendig* dieser mich unterwerfen. — Ich will selig werden, das ist mein letzter Endzweck; alle Kirchen versichern, dass das nicht durch eigene Vernunft und Kraft, sondern allein durch den Glauben an sie möglich sey: ich muss also, ihrer eigenen Versicherung nach, ihnen glauben, wenn ich selig werden will. Alle drei Kirchen lehren, dass man in der römischen Kirche selig werden könne; trete ich, um selig zu werden, in die römische Kirche, so glaube ich allen dreien: ich werde demnach, nach Versicherung aller dreier, selig. Die römische Kirche lehrt, dass man in den beiden übrigen nicht selig werden könne; bin ich in einer von diesen beiden, und glaube dennoch selig zu werden, so glaube ich Einer Kirche nicht: ich werde demnach, nach der Versicherung Einer Kirche, nicht selig. — Der Glaube gründet sich, der einstimmigen Lehre aller Kirchen nach, nicht auf Vernunftgründe, sondern auf Autorität. Wenn die verschiedenen Autoritäten nicht *abgewogen* werden sollen — das könnte nur durch Vernunftgründe geschehen, deren Gebrauch untersagt ist — so bleibt nichts übrig, als die *Stimmen zu zählen.* Wenn ich in der römischen Kirche bin, so werde ich durch alle Stimmen selig; wenn ich in einer anderen bin, nur durch zwei, und durch eine verdammt. Ich muss, nach der Lehre aller Kirchen, die grössere Autorität wählen; ich muss also, nach der Lehre aller Kirchen, in die römische Kirche

treten, wenn ich selig werden will. — Kann den protestantischen Lehrern, welche kirchliche Grundsätze haben, diese leichte Folgerung entgangen seyn? Ich glaube kaum. Ich glaube, dass sie in ihrem Herzen alle verdammen, die nicht denken wie sie, und dass sie sich nur nicht getrauen, es laut zu sagen. Dann sind sie consequent, und dafür gebührt ihnen ihr Lob. — Die reformirte Kirche hat kein Richteramt; die lutherische hat bloss den Schein desselben. Der lutherische Priester vergiebt mir die Sünde, mit der Bedingung, dass Gott sie mir auch vergebe; er ertheilt Leben und Seligkeit, mit der Bedingung, dass Gott sie auch ertheile. — Ich bitte, was thut er denn da sonderliches? was sagt er mir denn da, das mir nicht ein jeder, und das ich mir nicht selbst ebensowohl hätte sagen können, als er mirs sagt. Ich wollte bestimmt wissen, *ob* Gott mir die Sünde vergeben habe; er sagt mir, *Er* wolle sie mir vergeben, *wenn* Gott sie mir auch vergäbe. Was bedarf ich *seiner* Vergebung; ich wollte die Vergebung *Gottes*. Wenn ich dieser sicher wäre, so bedürfte ich seiner nicht; ich wollte es mir dann schon selbst sagen. Er muss *unbedingt* vergeben, oder er muss es gar seyn lassen. — Der lutherische Priester giebt sich also bloss den Anschein, als ob er Segen ertheilen könnte; er kann es nicht wirklich; Strafe auflegen darf er auch nicht einmal zum Scheine. Er kann weiter nichts gegen die Sünde unternehmen, als sie vergeben; behalten darf er sie gar nicht, als vor der ganzen Gemeine ins blaue Feld hin. Er kann nur den Himmel versprechen; mit der Hölle drohen darf er Keinem; sein Mund muss immer in ein segnendes Lächeln gezogen seyn. *(D'un air bénin le pécheur il caresse.)*

Die Kirche hat eine *ausübende Gewalt;* aber nicht in diesem Leben; ihre Richtersprüche werden erst in der zukünftigen Welt vollzogen. Dass die Vollziehung genau mit dem Urtheile übereinkommen werde und müsse, dass nicht mehr und nicht weniger geschehen werde, als die Kirche festgesetzt und verordnet hat, folgt schon aus dem obigen; was auf der Erde — in diesem Leben — von der Kirche gebunden ist, ist eben so und nicht anders im Himmel — in jener Welt — gebun-

den, und was die Kirche hier losgesprochen hat, muss auch dort losgesprochen seyn.*) Dass die Vollzieher dieser Urtheile keine anderen seyn können, als Mitglieder der einigen alleinseligmachenden Kirche, weil, und inwiefern sie das sind, folgt gleichfalls aus dem obigen; und es ist auch ohnedies bekannt: — Jesus, das Haupt der Kirche, seine ersten Bekenner, die zwölf Apostel, sitzend auf zwölf Stühlen, alle Heilige, die durch ihr erübrigtes Verdienst zum Schatze der Gnaden, den die Kirche verwaltet, Beiträge geliefert haben, werden, der Lehre der Kirche nach, dort die Urtheile vollziehen lassen. — In dieser Welt kann eine consequente Kirche keine vollziehende Gewalt haben, weil es, wie wir oben gezeigt haben, gegen ihren Endzweck läuft, physische Folgen mit ihren Censuren zu verknüpfen. Erlaubt sie Abbüssungen, welche an den Büssenden durch bestimmte Diener vollzogen werden müssen, die freilich die Kirche einsetzen kann, so handeln diese bei jenen Vollziehungen nicht im Namen der Kirche, sondern im Namen des büssenden Ungläubigen, der sich selbst freiwillig zur Abbüssung entschlossen, und den verordneten Dienern aufgetragen haben muss, sie an ihnen zu vollziehen.

Dies ist das nothwendige System der sichtbaren Kirche, welche, wie aus allem Gesagten erhellet, ihrer Natur nach, nur eine einige und allgemeine seyn kann. Wenn von mehreren Kirchen geredet wird, so ist sicher, dass entweder alle insgesammt, oder alle, ausser einer einzigen, inconsequent verfahren. Wir haben jetzt das Verhältniss dieser Kirche zum Menschen unter dem Naturgesetze, und unter dem Gesetze

---

*) Sprachgebrauch und Zusammenhang beweisen *mir* wenigstens, dass die katholische Erklärung dieser und der vorhergehenden Worte (die Anwendung auf den Papst, als Nachfolger Petrus abgerechnet) die einzig richtige sey, und dass es keine andere geben könne, ohne beiden die höchste Gewalt anzuthun. Diese Stelle verdiente wohl in unseren neueren Zeiten die Revision eines gründlich gelehrten, aber unparteiischen Schrifterklärers. — Wenn sie denn nun auch so erklärt werden müsste, wenn denn nun auch das so sehr gefürchtete Primat, und die Unfehlbarkeit Petrus wirklich hier angetroffen würde — was könnte doch gegen den *wahren Protestanten* daraus gefolgert werden!

des Staates; — die Beziehung derselben auf die Menschen, als solche, und auf die Menschen, als Bürger zu untersuchen. Ob diese selbst abgesondert leben, oder sich zu einem Staate vereinigt haben; — die Kirche, als abgesonderte Gesellschaft betrachtet, steht gegen die übrigen Menschen, und diese gegen sie unter dem Gerichtshofe des Naturrechtes; sie steht gegen ihre eigenen Mitglieder unter dem Gesetze des Vertrages, welches selbst ein naturrechtliches Gesetz ist.

Jeder Mensch ist von Natur frei, und niemand hat das Recht, ihm ein Gesetz aufzulegen, als Er sich selbst. Die Kirche hat demnach kein Recht, jemandem ihr Glaubensgesetz durch physischen Zwang aufzudringen, oder ihn mit Gewalt ihrem Joche zu unterwerfen. Durch physischen Zwang, sage ich; denn das Naturrecht gebietet auch nur über die Welt der Erscheinungen. Gegen moralische Bedrückungen dürfte der Beleidigte mit keinen anderen Waffen kämpfen, als mit gleichen, — wenn sie anders, als in der Welt der Erscheinungen, — anders, als mit der Einwilligung des anderen Theiles ausgeübt werden könnten. — Du fürchtest mein Einreden, meine Zunöthigungen, meine Scheingründe; du scheuest die Vorstellung der schrecklichen Uebel jener Welt, die ich dir androhe: kann ich dir dies anders beibringen, als durch Aeusserung meines Gedankens durch Zeichen? Höre mich nicht an, verstopfe vor mir deine Ohren; jage mich aus deinen vier Pfählen, und verbiete mir, je wieder dahin zu kommen, oder, wenn ich es durch Schriften thue, lies sie nicht: zu allem diesen hast du das vollkommene Recht. Aber wenn du dich einmal mit deinem guten Willen mit mir auf den moralischen Kampfplatz begeben hast, so hast du dein Einspruchsrecht an mich veräussert; lass dir nun das Kriegsglück gefallen. Hättest du mich überzeugen können, so wäre ich dir unterworfen worden; da ich dich überzeugt habe, bist du mir unterworfen. Das war unsere Abrede: du hast dich über mich nicht zu beklagen. — Die Kirche, wenn sie das vor ihrem eigenen Gewissen verantworten zu können glaubt, mag verdammen und mit den härtesten Flüchen belegen, wer sich ihr nicht unterwerfen will; so lange diese Verdammungsurtheile im Ge-

biete der unsichtbaren Welt bleiben, wohin sie gehören — wer dürfte etwas dagegen haben? Sie flucht im Herzen, wie jener unglückliche Spieler, und diese Genugthuung kann man jedem gönnen. Sobald aber diese Flüche Eingriffe in die Rechte des anderen in der sichtbaren Welt zur Folge haben; so behandelt derselbe rechtlich die Kirche als Feind, und nöthigt sie zum Schadenersatz.

Jeder Mensch wird wieder frei, sobald er frei werden will, und hat das Recht, Verbindlichkeiten, die er sich selbst auflegte, sich auch selbst wieder abzunehmen. Jeder kann demnach der Kirche den Gehorsam aufkündigen, sobald er will; und die Kirche hat ebensowenig das Recht, ihn durch physische Mittel zu nöthigen, in ihrem Schoosse zu bleiben, als sie jenes hatte, ihn durch dergleichen Mittel zu nöthigen, in dieselbe zu flüchten. Der Vertrag ist aufgehoben; er giebt der Kirche ihren himmlischen Schatz, den er noch nicht angegriffen hat, unversehrt zurück, und lässt ihr die Freiheit, alle ihre Zornschalen in der unsichtbaren Welt über ihn auszuschütten; und sie giebt ihm seine Glaubensfreiheit wieder. Alle physischen Strafen, die die Kirche irgend einem Menschen wider seinen Willen auflegt, sind demnach nicht bloss den eigenen Grundsätzen der Kirche; — sie sind auch dem Menschenrechte zuwider. Uebernimmt er die ihm angetragene Abbüssung der ewigen Verdammniss nicht freiwillig, so glaubt er der Kirche nicht — denn dass er wohlberechneterweise die ewige Verdammniss zu seinem Endzwecke habe, lässt sich nicht annehmen — er ist mithin ihr Mitglied nicht mehr, und sie darf ihn nicht antasten. Thut sie es, so versetzt sie sich gegen ihn in das Verhältniss des Feindes. Jeder Ungläubige, den, bei fortdauerndem Unglauben, die heilige Inquisition hingerichtet hat, ist gemordet, und die heilige apostolische Kirche hat sich in Strömen unschuldig vergossenen Menschenblutes berauscht. Jeder, den die protestantischen Gemeinen, um seines Unglaubens willen, verfolgt, verjagt, seines Eigenthums, seiner bürgerlichen Ehre beraubt haben, ist unrechtmässig verfolgt worden; die Thränen der Wittwen und Waisen, die Seufzer der

niedergetretenen Tugend, der Fluch der Menschheit lastet auf ihren symbolischen Büchern.

Darf Einer aus der Kirche heraustreten, so dürfen es Mehrere. Durften die Mitglieder der ersten Kirche sich durch einen Vertrag verbinden und eine Kirche ausmachen, so dürfen auch diese sich vereinigen und eine besondere Kirche bilden. Die erstere darf das durch physische Mittel nicht verhindern. Es entstehen mehrere geistige Staaten neben einander, die ihre Kriege nicht mit fleischlichen Waffen, sondern mit den Waffen der Ritterschaft, welche geistlich ist, zu führen haben. Mögen sie sich gegenseitig excommuniciren, verdammen, verfluchen, so viel sie können; das ist ihr Kriegsrecht. — „Aber von mehreren Kirchen werden alle, ausser einer, inconsequent seyn." Das mögen sie; und wie, wenn selbst die consequenteste in ihrem Grundsatze unrecht hätte? Es ist jedem erlaubt, so inconsequent zu folgern, als er will oder kann, das Naturrecht richtet nur über das Thun, nicht über das Denken.

Jedes Mitglied hat, kraft des Vertrages mit der Kirche, das Recht über die Reinigkeit des Glaubensbekenntnisses zu wachen. Jeder hat sich zu dem bestimmten Glaubensbekenntnisse mit ihr verbunden, und zu keinem anderen. — Die Kirche hat im Namen aller das Recht, über diese Reinigkeit zu wachen, und jeden, der sie verfälscht, mit den gesetzlichen Strafen zu belegen; oder, wenn er sich ihr nicht unterwirft, aus ihrer Gemeinschaft auszuschliessen. Er bricht dann den Gesellschaftsvertrag. — Da die Kirche das Recht hat, jedes Mitglied, um falschen Glaubens willen, auszuschliessen; so kann darüber keine Frage entstehen, ob sie nicht auch das Recht habe, einen Lehrer, um falscher Lehre willen, zu entsetzen, oder gar auszuschliessen.

Jeder, der der Kirche gehorsam ist, hat kraft des Vertrages einen Rechtsanspruch auf Duldung, und auf die durch die Gesetze bestimmten Segnungen derselben. Die Kirche muss ihr Versprechen halten, oder sie vernichtet sich selbst.

Kirche und Staat, als zwei verschiedene abgesonderte Gesellschaften gedacht, stehen gegen einander unter dem Gesetze des Naturrechtes, wie Einzelne, die abgesondert neben einander leben. Dass meistens die gleichen Menschen Mitglieder

des Staates und der Kirche zugleich sind, thut nichts zur Sache; wenn wir nur die beiden Personen, die dann jeder ausmacht, in der Reflexion absondern können, wie wir es müssen. Gerathen Kirche und Staat in Streit, so ist das Naturrecht ihr gemeinschaftlicher Gerichtshof. Wenn beide ihre Grenzen kennen, und die Grenzen des anderen respectiren, so können sie nie in Streit gerathen. Die Kirche hat ihr Gebiet in der unsichtbaren Welt, und ist von der sichtbaren ausgeschlossen; der Staat gebietet nach Maassgabe des Bürgervertrages in der sichtbaren, und ist von der unsichtbaren ausgeschlossen.

Der Staat kann nicht in das Gebiet der Kirche eingreifen; das ist physisch unmöglich — er hat die Werkzeuge eines solchen Eingriffes nicht. Er kann in dieser Welt strafen oder belohnen; dazu hat er die ausübende Gewalt in den Händen, und die Leiber und Güter seiner Bürger stehen in seiner Macht. Er kann nicht in jener Welt Fluch oder Segen ausspenden; das findet nur gegen den statt, der da glaubt; und der Staat hat im Bürgervertrage den Glauben nicht gefordert, keiner hat ihm Glauben versprochen, und er hat nichts gethan, um sich denselben zu verschaffen. Er hat, laut des Bürgervertrages, bloss über unsere Handlungen, nicht aber über unsere Gedanken zu richten. Wo es scheint, als ob der Staat etwas dergleichen unternehme, da ist es nicht der Staat; es ist die Kirche, die sich in die Rüstung des Staates verkleidet hat; und hierüber werden wir sogleich weiter reden. — Kleinere oder grössere Gesellschaften im Staate, oder, wenn wir wollen, der Staat selbst kann Anstalten zur Belehrung der Menschen oder Bürger über die Sittenlehre, oder auch über das, was bloss *glaubwürdig* ist (im Gegensatze dessen, was man *weiss*), oder überhaupt zur Geistesaufklärung errichten. Aber das macht noch keine Kirche. Die Kirche ist aufs *Glauben,* diese Anstalten sind auf *das Forschen* aufgebaut; die Kirche *hat* die Wahrheit, diese *suchen* sie; die Kirche fordert *gläubiges Annehmen;* diese suchen zu *überzeugen,* wenn sie können, und lassen es, wenn sie nicht können; sie fragen Keinen aufs Gewissen, ob er überzeugt sey oder nicht, sondern überlassen das Jedem

selbst; die Kirche macht selig oder verdammt, diese Anstalten überlassen Jedem, was er seyn wolle oder könne; die Kirche zeigt den unfehlbaren Weg zum Himmel, diese Anstalten suchen Jeden so weit zu bringen, dass er ihn selbst finden könne. Nur da, wo ein Glaubensbekenntniss und eine Glaubenspflicht, und die unfehlbare Verheissung der Seligkeit ist, wenn man dieses Glaubensbekenntniss annimmt, ist eine Kirche; wo aber ein Glaubensbekenntniss ist, und bestehe es auch bloss in dem kurzen Satze: was in der Bibel steht, ist wahr, *weil* es in der Bibel steht; da ist eine Glaubenspflicht und eine Kirche, und eine allein seligmachende Kirche, und alles ohne Ausnahme, was wir oben aus dem Begriffe der Kirche entwickelt haben; — so gewiss ist es da, als die Glieder derselben drei bis vier Schlüsse verfolgen können. — Da jene Anstalten keine *gefundene*, sondern eine *aufzusuchende* Wahrheit voraussetzen, so folgt schon daraus, was sich ohnedies aus dem obigen versteht, dass auch der Staat sich den Besitz derselben nicht anmaassen könne, dass er mithin keine Aufsicht über die Vorträge der Lehrer in diesen Anstalten habe. Sie müssen nach der Richtung des *Gemeinsinns* (des ursprünglichen, nicht nach dem Meinungssysteme der Völker) hin arbeiten; dieser ist ihr alleiniger Richter, und er wird, ohne das Zuthun der ausübenden Gewalt, schon ein Urtheil über sie fällen. Nähern sie sich ihm, so wird man sie hören; widerstreiten sie ihm, so werden sie bald leeren Bänken predigen.

Die Kirche aber kann in die Grenzen des Staates eingreifen, weil ihre Mitglieder physische Kräfte haben. Sie greift darin ein, wenn sie an denselben menschliche oder bürgerliche Rechte kränkt, und der Staat ist laut des Bürgervertrages verbunden, diese Rechte zu schützen, und die Kirche, im Falle der Verletzung, zu Genugthuung und Schadenersatz, durch physischen Zwang gegen die Werkzeuge ihrer physischen Unterdrückung, anzuhalten. Kränkt die Kirche an Staatsbürgern diejenigen Rechte, die sie nicht als Menschen oder Bürger, sondern als Kirchenglieder haben, — versagt sie ihnen die vertragsmässigen Belohnungen, überschüttet sie sie mit unverschuldeten Strafen, so hat der Staat darum sich nicht zu küm-

mern: diese Beeinträchtigungen geschehen in einer anderen Welt, in der der Staat nicht schützen kann, noch zu schützen versprochen hat. — Gegen Beeinträchtigungen in der sichtbaren Welt aber muss er schützen. Nöthigt die Kirche ein Mitglied des Staates durch Zwangsmittel ihre Oberherrschaft anzuerkennen; fügt sie irgend einem, der sich nicht freiwillig der Büssung unterwirft, oder der ihr überhaupt den Gehorsam aufkündigt, physische Strafen zu, so hat derselbe den gegründetsten Rechtsanspruch auf den Beistand des Staates. Verknüpft die Kirche gar Folgen im Staate mit dem Ungehorsame gegen ihre Gebote, so greift sie unmittelbar in die Rechte des Staates ein, und kündigt ihm den Krieg an. In allen diesen Fällen hat der Staat nicht nur ein Recht, die Kirche feindlich zu behandeln, sondern er ist sogar, laut des Bürgervertrages, dazu verbunden.

Man hat einen gewissen gegenseitigen Bund der Kirche und des Staates erdacht, kraft dessen der Staat der Kirche seine Macht in dieser, und die Kirche dem Staate ihre Gewalt in der zukünftigen Welt freundschaftlich leiht. Die Glaubenspflichten werden dadurch zu bürgerlichen; die Bürgerpflichten zu Glaubensübungen. Man glaubte ein Wunder der Politik vollbracht zu haben, als man diese glückliche Vereinigung getroffen hatte. Ich glaube, dass man unvereinbare Dinge vereinigt und dadurch die Kraft beider geschwächt habe. — Schon oben ist bemerkt worden, dass die Kirche sich selbst widerspreche, und ihrem eigenen Zwecke, sich der Lauterkeit ihrer Mitglieder zu versichern, entgegen handle, wenn sie den Unglauben mit irdischen Strafen belegt. Ich habe also kein Wort weiter hinzuzusetzen, um zu beweisen, dass die Kirche durch dieses sonderbare Bündniss geschwächt werde. Nicht weniger verliert der Staat. Er hat keine so unsichere Herrschaft, wie die Kirche über die Gewissen; er gebietet über Handlungen, die sich in der sichtbaren Welt zeigen, und seine Gesetze müssen so eingerichtet seyn, dass er auf den Gehorsam gegen dieselben sicher rechnen kann; keins muss ungestraft übertreten werden können; er muss auf den Erfolg jeder Handlung, die er geboten hat, sicher rechnen können, wie man in einer wohl-

geordneten Maschine auf das Eingreifen eines Rades in das andere sicher rechnen kann. — Jene Declamationen, dass der Staat nicht stets wachen, nicht alles beobachten könne, sind seicht und oberflächlich; der Staat muss keine Handlung gebieten, über deren Ausführung er nicht wachen kann; keiner seiner Befehle muss ohne Wirkung seyn, oder sie werden es nach und nach alle. Ein Staat, der die Krücke der Religion borgt, zeigt uns nichts weiter, als dass er lahm ist; wer uns um Gottes und um unserer Seligkeit willen beschwört, seinen Befehlen zu gehorchen, der gesteht uns, dass er selbst nicht Kraft habe, uns zum Gehorsam zu nöthigen; sonst würde er es thun, ohne Gott zu Hülfe zu rufen. — Was kann denn zuletzt eine solche Vermittelung der Religion helfen? Wie denn, wenn wir nicht an Gott und an keine andere Welt, und an keine Belohnungen oder Strafen derselben glauben? Entweder der Staat hat anderweitige Mittel, uns zum Gehorsam zu zwingen, oder nicht. Hat er sie, so bedarf er des Bewegungsgrundes der Religion nicht; er thut etwas überflüssiges, wenn er sich ihrer bedient, und macht sich ohne Vergeltung zum Werkzeuge der Kirche. Wollen *wir selbst* im Kampfe gegen unsere Neigungen uns dieser Bewegungsgründe bedienen, um uns das pflichtmässige Verhalten weniger beschwerlich zu machen, so mögen wir das wohl thun; aber *seine* Sorge ist das nicht. — Hat er keine solche Mittel, so kann er auch durch den Gebrauch der Religion nicht sich unseres Gehorsams versichern, wenn wir entschlossene Ungläubige sind; — da er selbst seinen Arm der Kirche leihet, so werden wir uns sorgfältig genug hüten, unseren Unglauben nicht zu verrathen: — er gebietet demnach ins blaue Feld hin; sind wir rechtgläubig, so werden wir gehorchen; sind wirs nicht, so werden wir es freilich seyn lassen, aber — er hat es nur versuchen wollen; es kommt ihm auf Einen Ungehorsam mehr oder weniger nicht an. Welch ein Staat! — Es steht ihnen allerdings wohl an, uns die Bezahlung in jenem Leben anzuweisen, wenn sie uns in diesem alles nehmen; oder uns mit der Hölle zu drohen, wenn wir uns ihren ungerechten Gewaltthätigkeiten nicht unterwerfen wollen. Was glauben sie selbst denn, indess sie so frank und frei ungerecht sind?

Entweder nicht Himmel noch Hölle; oder sie denken für ihre Person die Sache mit Gott wohl abzumachen. Wie nun, wenn wir eben so klug sind, als sie? —

Nirgends zeigt sich dies auffallender, als in protestantischen Staaten. Eine und ebendieselbe physische Person kann allerdings Fürst seyn, und Bischof seyn; aber die Verrichtungen des Fürsten sind andere, als die des Bischofs, und keiner darf den anderen bestechen. In einer und ebenderselben Handlung kann man nicht beides zugleich seyn. — Nun haben die protestantischen Fürsten sich sagen lassen, dass sie zugleich Bischöfe seyen, und eifrig, wie sie sind, wollen sie auch ihre bischöflichen Pflichten erfüllen. Die Reinigkeit des Glaubens liegt ihnen am Herzen, und diese wird, wenigstens ihren geringen Einsichten nach, verfälscht. Im gerechten Ingrimme tappen sie um sich, ergreifen, was ihnen unter die Hände kommt, und schlagen drein. Es war der Scepter. Aber ist denn der Scepter dazu? Der Hirtenstab sollte es seyn. Sind sie Bischöfe, so mögen sie den Ungläubigen verfluchen, verdammen, des Himmels verweisen, und in die Hölle gefangen setzen; sie mögen Scheiterhaufen errichten, auf denen jeder sich verbrennen könne, der gern verbrannt seyn will, um selig zu werden; aber die Macht des Staates dürfen sie nicht gegen ihn brauchen, sonst fleht er den Staat um Schutz an. — Den Staat? Ach, in welche Hände sind wir gerathen! es ist der Staat selbst, der im Namen Gottes auf uns zuschlägt *).

*) „Aber wenn es nun den Fürsten ein wahrer Ernst wäre, für die künftige Seligkeit ihrer Unterthanen nach ihrer Art zu sorgen; sollte man dann nicht wenigstens ihre gute Absicht ehren?" — Vielleicht; aber ihren Verstand und ihr Gerechtigkeitsgefühl sicher nicht. Jeder hat das Recht, die Mittel zu seiner Seligkeit selbst zu suchen, zu prüfen, zu wählen, und er duldet mit seinem vollen Rechte keine fremde Hand auf diesem seinem eigenthümlichen Boden. — Und *warum* wollen denn wohl eigentlich die Fürsten ihre Unterthanen so gern selig haben? ob das wohl in der Regel aus blosser reiner Liebe zu ihnen, oder ob es nicht bisweilen aus Selbstliebe geschieht? Wie kommt es doch, dass es meist eben die vierzehnten Ludwige und ihres gleichen sind, die so angelegentlich für *anderer* Seligkeit sorgen? — Solche Fürsten wissen an ihren Unterthanen alles zu brauchen. Die sterblichen Leiber derselben haben sie Glied für Glied schon so hoch in Anschlag gebracht, dass an diesen weiter kein grosser Gewinn zu machen ist. —

Aber die protestantischen Bischöfe haben nicht das Recht, zu verdammen. — So? ich bitte, was ist denn *ein Bischof?* Ich meinte, ein untrüglicher Richter im Namen der Kirche. Und was ist denn die Kirche? Ich meinte, die alleinige und letzte Richterin in der unsichtbaren Welt. Wenn es wahr ist, dass die protestantischen Bischöfe nicht das Recht haben, zu verdammen, so sind sie nicht Bischöfe, und ihre Kirchen sind nicht Kirchen. — Ueberhaupt, die protestantischen Gemeinen sind entweder höchst inconsequent, oder sie geben sich gar nicht für Kirchen aus. Es sind Lehranstalten, wie wir sie oben schilderten. Es giebt kein drittes; man muss sich entweder in den Schooss der alleinseligmachenden römischen Kirche werfen, oder man muss entschlossener *Freigeist* *) werden. Was wollen denn also diejenigen, die uns in unserem Zeitalter wieder an die symbolischen Bücher ketten, wo es

---

„Aber, sagt ihnen ihr Gewissensrath, haben ihre Unterthanen nicht auch eine unsterbliche Seele?" — und auf diese willkommene Erinnerung entwerfen sie geschwind einen Plan, sie noch im ewigen Leben zu benutzen, und selbst dem lieben Gotte die Seelen derselben so theuer, als es gehen will, zu verhandeln.

*) Zur Nachricht und Ehrenrettung eines sehr ehrenwerthen Wortes! — *Frei* hat doch wohl von jeher die *Form*, und nicht die *Materie* bezeichnet? Es kommt also nicht darauf an, *was* man glaube, sondern *aus welchen Gründen* man es glaube, um ein Freigeist zu seyn. Wer *der Autorität* glaubt, sey sein Glaubensbekenntniss so kurz es wolle, ist ein *Gläubiger*; wer *nur seiner eigenen Vernunft* glaubt, ist ein *Freigeist*. Wenn jemand an den Esel des Mohammed, oder an die unbefleckte Empfängniss der Jungfrau Maria, oder an die Gottheit des Apis glaubt, weil er durch eigenes Nachdenken von der Wahrheit dieser Sätze sich überzeugt zu haben wähnt, so ist er ein Freigeist; und wenn jemand auch weiter nichts glaubt, als dass ein Gott sey, weil er etwa in der Bibel, die er auf die Aussage der Kirche hin für Gottes Wort hält, nichts weiter findet, so ist er ein Gläubiger. — Die Reformatoren waren die erklärtesten Freigeister; und vielen würdigen Männern hat es geschienen, dass der Protestantismus überhaupt nichts, als Freigeisterei sey, d. h., dass der Protestant alles von sich weisen müsse, wovon er sich nicht selbst überzeugen könne. Da ich wünsche, dass sie consequent wären, so möchte ich wohl, dass es so wäre. — Aber dann dürfte es kein Lutherthum, keine reformirte Religion, keinen Deismus, Naturalismus, u. s. w. geben. Katholicismus und Protestantismus sind gerade entgegengesetzte Begriffe: der erstere ein positiver, und der zweite ein negativer.

nicht leicht viele geben wird, die durch eigenes Nachforschen auf die in denselben vorgelegten Resultate kommen, — was wollen sie doch eigentlich? So bald wir uns irgend einen Satz, als vor aller Untersuchung vorher ausgemacht, aufdringen lassen, müssen wir entweder auf alle gesunde Logik Verzicht thun, oder den gröbsten, härtesten Katholicismus annehmen. Ich weiss wohl, dass die wenigsten protestantischen Eiferer für die symbolischen Bücher dieses einsehen; aber ich weiss gar wohl, wer die sind, die es gar wohl einsehen, und die es uns in ihren Schriften gründlich genug zeigen; ich weiss, von welcher Partei aus diese Sache zuerst so eifrig in Anregung gekommen, und das ganze Publicum weiss es. Sind nicht vielleicht jene protestantischen Eiferer Werkzeuge jener uns an Consequenz und Schlauheit weit überwiegenden Köpfe? Ich weiss nichts von Jesuiten und jesuitischen Machinationen; aber dass an einem grossen Verfinsterungssysteme gebrütet werde, und welches Mittel das einzige sey, um dieses System durchzuführen, kann jeder wissen, der Augen hat, zu sehen, und einen Kopf, zwei Sätze zusammenzureihen.

Staat und Kirche sind demnach von einander geschieden: es ist zwischen beiden eine natürliche Grenze, die keines zu überschreiten das Recht hat. Es läuft dem eigenthümlichen Geiste der Kirche entgegen, und es ist offenbar ungerecht, wenn sie sich eine Gewalt in der sichtbaren Welt anmaasst; der Staat hat keine Verbindlichkeit, und überhaupt auch keine Befugniss, nach unseren Meinungen über die unsichtbare Welt zu fragen. Es entsteht aber noch *die* Frage, ob es nicht in gewissen Fällen ***die Klugheit*** anrathen könne, und inwiefern der Staat berechtiget sey, ihrem Rathe hierin zu folgen; und wir wollen auch diese Frage mit abhandeln, um unsere Aeusserungen vor jedem möglichen Misverständnisse zu sichern.

Eine Kirche kann ihren Mitgliedern Verbindlichkeiten auflegen, die den Verbindlichkeiten derselben als Staatsbürger widersprechen. Was soll ein Staat thun, wenn ihm dies durch zuverlässige Aeusserungen bekannt wird? — Hat der Staat nur über Handlungen, nicht aber über Meinungen zu richten, so tritt seine Verbindlichkeit in diesem Falle nicht eher ein, bis

jene kirchliche Meinung bei irgend einem Bürger zur That geworden ist: dann hat er die That zu bestrafen. — Aber ein weiser Staat mag lieber der That zuvorkommen, als sie hinterher strafen: er mag sie lieber verhindern, als rächen. Wohl; aber wie kann er wissen, ob jene Meinung seiner Bürger wirklich in Handlungen übergehen werde? Die Kirche hat ihnen die Verbindlichkeit dazu aufgelegt; und der Bürger hat sie — der Staat weiss nicht, ob gläubig oder heuchlerisch — übernommen. Soll der Staat annehmen, dass er ehrlich gegen die Kirche sey, und dass er seinen Grundsätzen zufolge handeln werde? Es scheint. Aber eben dieser Mann hat ja die entgegengesetzte Verbindlichkeit gegen den Staat übernommen. Jenem Grundsatze zufolge müsste der Staat annehmen, dass er auch diese Verbindlichkeit ehrlicherweise übernommen, und auch dieser gemäss handeln werde, und dann würden in seiner Seele die kirchliche Verbindlichkeit und die bürgerliche sich gegenseitig aufheben. Die Kirche kann die geforderte Handlung nicht durch äussere Mittel erzwingen; der Staat aber kann es, und hat daher auf seine Uebermacht zu rechnen. — Aber man kennt die Kraft der religiösen Meinungen auf die Seelen der Menschen; je grössere Aufopferungen sie fordert, desto leichter wird ihr gehorcht; man gehorcht ihr oft eben darum, weil man in ihrem Dienste der Gefahr oder dem grausamsten Tode entgegengeht. — Ich könnte hierauf antworten, dass der Staat und die Gesellschaft diese Schwärmerei mit denjenigen Waffen zu bekämpfen habe, die uns ganz eigentlich gegen sie gegeben sind: mit kalter, gesunder Vernunft; dass er nur desto mehrere und zweckmässigere Anstalten zur Aufklärung und Geistescultur seiner Bürger zu treffen habe; und dass er auf diese Art vor religiöser Wuth sich immer sicherer stellen werde. Aber wenn er dies nun nicht versteht? So bediene er sich seiner Rechte!

Der Staat kann keinen Menschen nöthigen, mit ihm in den Bürgervertrag zu treten; ebensowenig kann irgend ein Mensch den Staat nöthigen, ihn darein aufzunehmen, gesetzt auch, der Staat habe zu dieser Versagung gar keine gegründete Ursache, oder er wolle ihm keine sagen. Beide Theile sind gleich frei, und der Bund wird freiwillig geschlossen. Befürchtet der Staat

von gewissen Meinungen üble Folgen, so kann er alle, die bekanntermaassen denselben zugethan sind, von der Fähigkeit, Bürger zu werden, ausschliessen; er kann bei Schliessung des Bürgervertrages von Jedem die Versicherung fordern, dass er dieselben nicht annehme. — Jeder hat das Recht, aus dem Staate zu treten, sobald er will, der Staat darf ihn nicht halten; der Staat hat demnach gleichfalls das Recht, Jeden von sich auszuschliessen, den er will, und sobald er will, selbst ohne irgend eine Ursache anzuführen; doch unbeschadet der Menschenrechte, des Eigenthums und der Freiheit desselben, sich im Raume aufzuhalten, wo er will, wie oben im dritten Capitel gezeigt worden. Bediene sich der Staat dieses seines Rechts gegen diejenigen seiner Bürger, von denen ihm, nachdem sie schon im Bürgervertrage sind, bekannt wird, dass sie Meinungen hegen, die ihm gefährlich scheinen. — Ich widerspreche hier nicht demjenigen, was ich oben sagte. Ich gestehe dem Staate eine *negative* Aufsicht über das Meinungssystem zu; aber ich sage, dass die *positive* seine Schwäche und seine Unklugheit verrathe. Der Staat mag bestimmen, was man *nicht* glauben dürfe, um des Bürgerrechts fähig zu seyn: aber zu bestimmen, *was* man glauben müsse, um desselben fähig zu seyn, streitet gegen seinen Zweck und ist ungereimt. Ich sehe wohl ein, warum ein weiser Staat keinen consequenten Jesuiten dulden könne; aber ich sehe nicht ein, warum er den Atheisten nicht dulden sollte. Der erstere hält Ungerechtigkeit für Pflicht: das setzt den Staat in Gefahr; der letztere anerkennt, wie man gewöhnlich glaubt, gar keine Pflicht: das verschlägt dem Staate gar nichts, als welcher die ihm schuldigen Leistungen durch physische Gewalt erzwingt, man mag sie nun gern vollbringen, oder nicht.

Hieraus fliessen die Rechte eines Staates, der umgeschaffen wird, auf das kirchliche System. Er darf Lehren der Kirche, die bisher von dem Bürgerrechte nicht ausschlossen, durchstreichen, weil sie seinen neuen Staatsgrundsätzen zuwider sind; er darf von allen, die das Bürgerrecht begehren, die Versicherung, dass sie jenen Meinungen entsagt haben, und die feierliche Uebernehmung der neuen, jenen Lehren widerstreiten-

den Verbindlichkeiten fordern; er darf alle, welche diese Versicherung nicht geben wollen, von seiner Gemeinschaft und von dem Genusse aller Bürgerrechte ausschliessen. Weiter aber hat er auch kein Recht auf sie; ihr Eigenthum und ihre persönliche Freiheit muss ungekränkt bleiben. Führen sie, öffentlich oder heimlich, Krieg gegen den Staat; dann erst bekommt dieser ein Recht auf ihre persönliche Freiheit, nicht als auf Bürger, sondern als auf Menschen, nicht vermöge des Bürgervertrages, sondern vermöge des Naturrechtes, nicht das Recht, sie zu strafen, sondern das Recht, sie zu bekriegen. Er wird gegen sie in den Fall der Nothwehr versetzt.

Doch, die Hauptquelle aller Irrungen zwischen Staat und Kirche ist es, wenn die letztere Güter in der sichtbaren Welt besitzt; und nur eine gründliche Untersuchung über den Ursprung und die Rechte der Kirchengüter kann alle noch übrigen Schwierigkeiten lösen.

Die Kirche, bloss als solche betrachtet, hat nur in der unsichtbaren Welt Kräfte und Rechte; in der sichtbaren keine. Dort steht den Eroberungen ihres Glaubens ein weites, unbegrenztes Feld offen; hier kann sie durch diesen Glauben, — ihr einziges Instrument, — keinen Besitz erwerben; denn es gehört in dieser Welt — mit Erlaubniss einiger Naturrechtslehrer sey es gesagt! — noch etwas mehr zur Zueignung, als der Wille und der Glaube, dass es unser sey. Ein Mitglied der Kirche kann occupiren, aber nicht *als* Mitglied der Kirche, durch die Kraft seines Glaubens, sondern als Mitglied der Sinnenwelt, durch die Kraft seiner physischen Werkzenge. Die Kirche, als Kirche, kann nicht occupiren; was sie demnach besitzt, besitzt sie durch Vertrag, und zwar nicht durch Arbeitsvertrag — sie kann nicht arbeiten — sondern durch Tauschvertrag. Sie vertauscht himmlische Güter, die sie im Ueberflusse besitzt, gegen irdische, die sie gar nicht verachtet. — Die Kirche hat Beamte, die nicht vom blossen Glauben leben, sondern die zu ihrer Erhaltung auch noch irdischer Speise und irdischen Trankes bedürfen. Es liegt in der Natur jeder Gesellschaft, dass ihre Mitglieder diejenigen erhalten, die ihre Zeit und Kraft zum Dienste der Gesellschaft anwenden; demnach sind ohne

Zweifel auch die Mitglieder der kirchlichen Gesellschaft verbunden, ihre Beamten zu ernähren. Dies kann durch *vorgeschriebene* Beiträge geschehen, welche das Gesetz bestimme, das hierüber ebenso gut, wie über alle möglichen Gegenstände, ein zur Seligkeit nothwendiges Glaubensgesetz seyn, und ohne die unausbleibliche Strafe der ewigen Verdammniss nicht übertreten werden muss. Derjenige, der die Beiträge entrichtet, entrichtet sie demnach, um selig zu werden; er vertauscht das, was er giebt, gegen den Himmel. — Oder es geschieht durch *freiwillige* Beiträge. Wenn die Schenkung nur wirklich an die Kirche geschieht, insofern sie Kirche ist, und nicht etwa an eine Person, die zufällig Mitglied oder Beamter der Kirche seyn kann, um dieser Person wohl zu thun, so setzt sie den Glauben an die Kirche, und mithin die Hoffnung, durch die Gnade der Kirche selig zu werden, voraus. — Wenn endlich die Abtretung irdischer Güter an die Kirche unmittelbar zur Abbüssung kirchlicher Sünden, oder unmittelbar zur Erkaufung höherer Seligkeiten des Himmels geschieht, so ist der Tausch offenbar.

Aus dieser Art des Ursprungs der Kirchengüter fliesst eine wichtige Folge. — Kein Vertrag ist vollzogen, bis er in die Welt der Erscheinungen eingeführt, bis von *beiden* Theilen geleistet worden ist, was sie zu leisten versprochen, wie wir oben (S. **114**, **115**.) gezeigt haben. Ein Tauschvertrag irdischer Güter gegen himmlische geht in diesem Leben wenigstens nie in die Welt der Erscheinungen über. Der Besitzer der irdischen Güter zwar leistet an seinem Theile; aber nicht so die Besitzerin der himmlischen an dem ihrigen. Nur durch den Glauben eignet sich der erstere einen Besitz zu, gegen den er nicht die blosse Hoffnung, dass er seine zeitlichen Güter der Kirche übergeben werde, sondern den wirklichen Besitz dieser Güter der Kirche übergiebt. Wer weiss, ob er den Glauben an die Kirche wirklich habe? wer weiss, ob er ihn immer behalten, ob er nicht noch vor seinem Ende ihn verlieren werde? wer weiss, ob die Kirche den Willen habe, ihr Wort zu halten? ob sie, wenn sie diesen Willen auch jetzt hätte, ihn nie ändern werde? wer weiss, ob ein wirklicher Vertrag zwischen beiden Theilen sey, oder nicht? Keiner, als der Allwissende. Ein Theil, oder

beide können in jedem Augenblicke ihren Willen zurücknehmen; demnach ist der beiderseitige Wille nicht in die Welt der Erscheinungen eingeführt.

Der Besitzer der irdischen Güter zwar hat geleistet, und dagegen das Recht erhalten, zu *hoffen*, dass die Kirche auch leisten werde; er meint, sein Eigenthum sey Eigenthum der Kirche: jetzt verliert er den Glauben entweder an den guten Willen der Kirche, oder an ihre Gewalt, ihn selig zu machen; er hat fürderhin keine Entschädigung zu hoffen; sein Wille ist geändert, und sein Gut folgt seinem Willen nach. Es war immer sein Eigenthum geblieben; jetzt eignet er sich dasselbe wirklich wieder zu. — Hat man bei irgend einem Vertrage das Recht der Reue, so hat man es offenbar bei einem Tauschvertrage mit der Kirche. Kein Schadenersatz! Wir haben die himmlischen Güter der Kirche nicht abgenutzt; die Kirche mag sie zurücknehmen, sie mag uns mit ihren Strafen, mit ihrem Banne, mit ihrer Verdammung belegen. Das steht ihr frei; wenn wir überhaupt nicht mehr an die Kirche glauben, so wird dies alles eben keinen grossen Eindruck auf uns machen. — Ich betrachte hier noch bloss die Kirche, insofern sie das ist, als Besitzerin unserer Güter. Was etwa *daraus* auf Schadenersatz folge, dass sie ein Beamter der Kirche, als Person in der Sinnenwelt besitze, werden wir weiter unten sehen.

Mein Vater hat alle seine Güter für das Heil seiner Seele an die Kirche abgetreten. Er stirbt, und ich trete, laut des Bürgervertrages, in den Besitz seiner Güter ein; freilich mit der Bedingung, alle Verbindlichkeiten, die er durch wahre Verträge auf den Besitz derselben gelegt hat, zu erfüllen. Er hat mit der Kirche einen Vertrag über dieselben geschlossen, der aber nie in die Welt der Erscheinungen eingeführt worden, sondern sich bloss auf den Glauben gründet. Wenn ich an die Kirche nicht glaube, so ist ein solcher Vertrag nichtig für mich; für mich ist die Kirche Nichts, und ich wenigstens thue, wenn ich meines Vaters Güter zurückfordere, in Niemandes Rechte einen Eingriff. — Der Staat darf mich daran nicht verhindern. Der Staat, *als* Staat, ist ebenso ungläubig, als ich; er weiss als Staat ebensowenig von der Kirche, als ich; die

Kirche ist für ihn ebensowenig Etwas, als sie für mich Etwas ist, wie oben gezeigt worden; der Staat kann nicht die Ansprüche eines Dinges schützen, das nach ihm nicht ist. Ich aber bin Etwas für ihn, und mich hat er gegen jenes Unding zu schützen. Er hat mir den Besitz meiner väterlichen Güter zugesagt, auf die Bedingung, dass ich keines anderen verstorbenen Bürgers Eigenthum mir zueigne. Das habe ich nicht gethan; er ist demnach nach dem Vertrage schuldig, mich im Besitze derselben zu schützen. — Es waren noch meines Vaters Güter; es sind die seinigen geblieben, bis an seinen Tod: denn jener Vertrag, der in der Welt der Erscheinungen vor dem Gerichtshofe des Naturrechtes und vor dem des Staatsrechtes gleich null und nichtig ist, hat sie nicht veräussern können. Er durfte wohl freiwillig darauf Verzicht thun; ich hätte durch mein Stillschweigen seinen Willen bestätigen können: dann wäre der Staat nicht in Anspruch genommen worden. Jetzt aber bestätige ich diesen Willen nicht, und der Staat wird durch mich in Anspruch genommen. *Ich* darf mein Recht wohl aufgeben, aber der Staat darf es nicht statt meiner. — — Aber mein Vater hat geglaubt; für ihn war dieser Vertrag verbindend. — Er hat zu glauben geschienen; ob er wirklich geglaubt habe, weiss ich nicht; ob er noch jetzt glaube, wenn er noch existirt, weiss ich noch weniger. Verhalte sich dies, wie es wolle; selbst mit meinem Vater habe ich es nicht zu thun, als mit einem Mitgliede der unsichtbaren Welt, sondern der sichtbaren, und insbesondere des Staates. Er ist gestorben, und im Staate besetze ich seine Stelle. Lebte er noch, und seine Abtretung reute ihn — hätte Er wohl das Recht, seine Güter zurückzunehmen? Hätte *Er* es, so habe *Ich* es, denn im Staate bin ich Er selbst, ich stelle die gleiche physische Person vor; für *ihn* ist er nicht gestorben, er ist es nur für mich; für ihn hat in meiner Person Er seinen Willen verändert. Will mein Vater das nicht, so komme er zurück in die sichtbare Welt, nehme seine Rechte in derselben wieder in Besitz, und schalte mit den Gütern, die dann wieder die seinigen sind, wie er will. Bis dahin handle ich in Seinem Namen. — Aber da er im Glauben verstorben ist, gehe ich

doch sicherer, wenn ich *seinem* Glauben gemäss verfahre; ich darf wohl *meine* Seele wagen, aber nicht die eines anderen. — O, wenn ich so denke, so bin ich noch gar nicht entschlossen ungläubig gegen die Kirche; so handele ich inconsequent, und thöricht, wenn ich auch nur *meine* Seele wage. Entweder die Kirche hat in einem anderen Leben eine ausübende Gewalt, oder sie hat keine. Hierüber muss ich zur Festigkeit kommen. So lange ich das nicht bin, gehe ich freilich sicherer, wenn ich das Kirchengut nicht antaste; denn die Kirche flucht, und das mit ihrem vollen Rechte, jedem Kirchenräuber bis an den jüngsten Tag. — Das Rückforderungsrecht, welches der erste Erbe hat, hat auch der zweite und der dritte und der vierte, und so durch alle Generationen durch; denn der Erbe erbt nicht bloss Sachen, sondern auch Rechte auf Sachen.

Es folgt aus obigem Grundsatze noch mehr, und wir haben keine Ursache, irgend eine mögliche Folgerung zurückzubehalten. Gesetzt auch, sie würde durch nachfolgende Betrachtungen wieder sehr eingeschränkt, und litte keine Anwendung im Leben, so erleichtert doch jede die Uebersicht des Ganzen, und wird eine Uebung des Nachdenkens. — Nicht nur der rechtmässige Erbe oder Erbnehmer, — jeder Mensch, ohne Ausnahme, hat das Recht, sich Güter zuzueignen, die blosse Kirchengüter sind. Die Kirche, als solche, hat weder Kraft noch Rechte in der sichtbaren Welt; für den, der nicht an sie glaubt, ist sie Nichts; was Keinem gehört, ist Eigenthum des ersten besten, der sich dasselbe rechtskräftig für die Welt der Erscheinungen zueignet. — Ich gerathe auf einen Platz (ich lasse hier mit Fleiss unentschieden, ob er die Spur der Bearbeitung trägt, oder nicht) und fange an, ihn zu bearbeiten, um mir ihn zuzueignen. Du kommst und sagst mir: weiche von hier, dieser Platz gehört der Kirche. — Ich weiss von keiner Kirche, ich anerkenne keine Kirche; mag deine Kirche mir in der Welt der Erscheinungen ihr Daseyn beweisen; von einer unsichtbaren Welt weiss ich nichts; und die Macht deiner Kirche in derselben hat über mich keine Gewalt, denn ich glaube nicht an sie. Du hättest mir weit füglicher sagen können, dieser Platz gehöre dem Manne im Monde; denn ob ich

schon den Mann nicht kenne, so kenne ich doch den Mond: deine Kirche kenne ich nicht, und die unsichtbare Welt, in der sie gar mächtig seyn soll, kenne ich auch nicht. Aber lass deinen Mann sein Wesen im Monde treiben, oder lass ihn auf die Erde kommen, und mir sein früheres Eigenthum auf diesen Platz beweisen; ich bin der Mann von der Erde, und will bis dahin auf meine Gefahr sein Eigenthum an mich nehmen.

Aber die Mitglieder der Kirche sind zugleich Personen in der Körperwelt; sie haben, *als solche*, in dieser Welt Kraft und Rechte. Die Kirche, als geistige Gesellschaft, kann überhaupt keine Erdengüter besitzen; sie muss sie an physische Personen austhun, und diese werden von ihr, in Rücksicht auf sie selbst, betrachtet als ihre Lehnträger; sie sind vor ihrem Gerichtshofe nicht Eigenthümer, sondern blosse Besitzer. Aber was sind eben diese vor dem Gerichtshofe des Natur- oder Staatsrechtes; und welche Einschränkungen folgen daher auf die eben jetzt abgeleiteten Rechte auf Kirchengüter?

Ein Lehnträger der Kirche besitzt ein Gut, das mein Eigenthum ist; sey es durch vorherigen Besitz, den ich selbst an die Kirche abgetreten habe, oder sey es durch Erbe von meinen Vorfahren her, die diesen Besitz abgetreten. — Ich nehme das meinige zurück, wo ich es finde; ich halte mich lediglich an *das Gut*, nicht *an die Person*. Der jetzige redliche Besitzer, der an die Kirche glaubt, der das Gut für ein Eigenthum der Kirche, und sie für berechtigt hielt, dasselbe an ihn zu verleihen, wird dadurch in Schaden versetzt; er hat auf den fortdauernden Besitz gerechnet; er kann nicht leben, wenn ich ihm denselben entziehe. Muss ich ihn entschädigen? — Mit Ihm habe ich es ja gar nicht zu thun; weder ich, noch meine Vorfahren haben das Gut an Ihn ausgethan, sondern an die Kirche; Ihm hat es die Kirche verliehen; durch *sie* ist er beschädigt, von *ihr* hat er den Schadenersatz zu fordern, nicht von mir. Hätte ich oder meine Vorfahren das Gut ihm für seine Person verliehen, dann hätte er gerechte Anforderungen an mich; nicht als Mitglied der Kirche, sondern als Mitglied der Körperwelt; jetzt hat er sich an die Kirche zu halten. — Aber bin ich nicht vielleicht der Kirche zur Schadloshaltung ver-

pflichtet? — bin ich keinem ihrer Mitglieder, insofern sie Mitglieder der Körperwelt sind, dazu verpflichtet, — und das bin ich nicht, denn insofern sie das sind, hat Niemand einen Vertrag mit ihnen gemacht — so bin ich der Kirche, als geistiger Gesellschaft, gewiss nicht dazu verpflichtet. Sie hat, als solche, gar keine Rechte in der Sinnenwelt, und kann keine Verbindlichkeiten in derselben auflegen. Ich müsste sie durch geistliche Güter entschädigen, über welche der Handel getroffen ist; und an diesen kann sie denn ihr volles Vergeltungsrecht gegen mich ausüben. Sie kann mich und alle meine Vorfahren der Seligkeiten berauben, die sie austheilt; sie kann sie jenem in der Sinnenwelt durch meine Zurückforderung verletzten Mitgliede zu seinem Antheile zulegen, wenn er sich damit will abfinden lassen; alles das steht ihr frei. — Hat der bisherige Lehnträger der Kirche, als Besitzer, mein Gut verbessert, und den *natürlichen* Werth desselben erhöht, so hat er das gethan nicht als Mitglied der Kirche, — der Glaube verbessert nach der Meinung des Ungläubigen kein irdisches Gut — sondern als Mitglied der Sinnenwelt durch seine körperlichen Kräfte, oder, durch das Zeichen derselben, durch sein Geld; und ich bin ihm den Ersatz dieser Verbesserungen schuldig, denn als Mitglied der Sinnenwelt kann er allerdings Rechte auf mich haben. Ist es etwa von den Geldern der Kirche geschehen? Ich weiss ja, meinem eigenen Geständnisse nach, nichts von der Kirche; der Werth liegt in der Sinnenwelt offen da; für mich ist Er Eigenthümer; ich muss es an Ihn ersetzen; glaubt Er für seine Person es der Kirche zurückgeben zu müssen, so mag er vor mir das halten, wie er will. — Bestünden aber etwa diese Verbesserungen meines Eigenthums in geistlichem Segen, der nur für denjenigen da ist, der es glaubt; hätte der bisherige Besitzer etwa durch die Kraft seines Glaubens eine besondere Fruchtbarkeit in meinen Boden gelegt, oder hätte er durch diese Kraft Unkraut, Erdmäuse oder Heuschrekken davon verbannt, so ersetze ich diese Verbesserungen nicht; denn meinen Grundsätzen nach glaube ich nicht, dass er sie gemacht habe, und er kann es mir nicht beweisen. Ist mein Boden wirklich vorzüglich fruchtbar, ist er wirklich vor jenen

Landplagen ausgezeichnet gesichert, — weiss ich denn, ob dies nicht in der natürlichen Beschaffenheit desselben liege, oder, wenn es doch ja ein übernatürlicher Segen seyn soll, ob er nicht mir für meine Person zugedacht sey? Mag er seine Segenshand zurückziehen; mag er Unfruchtbarkeit und Ungeziefer über meine Saat schicken, wenn er das durch seinen blossen Glauben vermag; das steht ihm völlig frei.

Habe ich keinen ausdrücklichen Rechtsanspruch auf ein Gut, das ein Lehnträger der Kirche besitzt, so ist dieser *für mich* Eigenthümer. Dass Er es nicht zu seyn glaubt, dass Er von einer Kirche abzuhängen meint, giebt mir kein Recht, eben darum, weil ich nicht an die Kirche glaube, und die Kirche für mich Nichts ist. Ich anerkenne in der sichtbaren Welt nur den Gerichtshof des Naturrechtes; vor diesem ist der Eigenthümer der letzten Form Eigenthümer des Dinges, und ich muss ihn dafür anerkennen; er selbst mag darüber glauben, was er will. Ich ehre in ihm nicht die Rechte der Kirche, sondern seine eigenen; mag er selbst sie nun kennen oder nicht; *ich* muss *meinen* Grundsätzen treu seyn. Jenes Recht also, Kirchengut, als Niemandes Eigenthum sich zuzueignen, findet nur dann statt, wenn dasselbe keinen Besitzer hat; und da dies selten oder nie der Fall seyn möchte, so folgt für uns andere daraus gar wenig. Aber für den Lehnträger der Kirche folgt daraus viel. Er ist nach dem Naturrechte Eigenthümer, wenn Niemand vorhanden ist, der einen früheren Rechtsanspruch darauf erweisen kann. Giebt er den Glauben an die Kirche auf, so wird er wirklicher Eigenthümer in jeder Betrachtung. Niemand konnte ihm einen Einspruch thun, wenn er sich als wirklicher Eigenthümer betrug, ausgenommen die Kirche. Jetzt kündigt er der Kirche den Glauben auf; sie ist für ihn vernichtet, und was nicht ist, dessen Rechte können nicht verletzt werden. — Es ist, als ob ein Kaufmann mit dem Manne im Monde in Gesellschaft handelte. So lange seine Einbildung von dieser Handlungsgesellschaft fortdauerte, möchte er in seinen Büchern Jenem den Gewinn richtig anrechnen; aber wer ausser ihm selbst hätte doch das Recht, ihn zur Verantwortung zu fordern, wenn er seinen Associé zuweilen

ein wenig bevortheilte? oder wenn er diese Einbildung gar aufgäbe, wer wollte ihn doch verhindern, den Hauptstuhl und den Gewinn desselben zugleich in sein Eigenthum aufzunehmen, und die bisherige Firma zu ändern? — — Man könnte folgern, dass diese Grundsätze den Unglauben an die Kirche mächtig befördern würden, da sie ihn so einträglich darstellen; aber ich kann nicht für alle Folgen meiner Sätze einstehen; wenn sie nur aus richtigen Grundsätzen richtig abgeleitet sind, so muss ich weiter hin folgen lassen, was folgen mag. Hat die Kirche Recht, so hat der Ungläubige seinen zeitlichen Gewinn nicht umsonst; er wird dafür auch ewig verdammt. Man muss den Leuten ihre Freiheit lassen. Wer lieber auf dieser Erde begütert, und dort verdammt, als hier arm, und dort selig seyn will, der muss es auf seine eigene Gefahr dürfen.

Die Anwendung dieser Grundsätze auf den Staat ist leicht. Der Staat verhält sich gegen die Kirche, wenn diese, als Mitglied der Sinnenwelt, wegen ihres Besitzes auf dem Boden derselben betrachtet wird, wie ein Einzelner zu einem Einzelnen, und sie stehen gegen einander unter dem Gerichtshofe des Naturrechtes. Der Staat ist nur durch Einstimmigkeit Staat. Wenn *alle* Mitglieder desselben — die Kirchenbeamten oder Geistlichen gehören auch mit dazu, wie sich von selbst versteht — zu einer und ebenderselben Zeit einmüthig der Kirche den Gehorsam aufkündigen, so ist für diesen Staat die Kirche vernichtet; er hat alle die Rechte, die jeder Einzelne im Naturstande haben würde, der an keine Kirche glaubte.

Der Staat erhält zuvörderst, unter den oben angeführten Bedingungen, und aus den oben entwickelten Gründen, alles zurück, was ihm als *Staatseigenthum*, als Gemeingut aller Bürger vorher zugehörte — nicht etwa alles das, was in dem Raume liegt, den seine Bürger bewohnen; der Staat ist kein Stück Erde, er ist eine Gesellschaft von Menschen; er besteht nicht aus Feldern, sondern aus Personen. — Hat etwa der Staat selbst, im Namen und als Mittelsperson der Kirche, die Kirchengüter an die gegenwärtigen Besitzer verliehen, so ist er zwar nicht schuldig, den Vertrag eines Dinges zu halten, das für ihn nicht mehr da ist, und dessen Mittelsperson er mithin

nicht mehr seyn kann, aber er ist schuldig, den beschädigten Besitzer, der auch mit durch des Staates Schuld in Verlust kommt, zu entschädigen. Dieser ist zu betrachten als ein Begünstigter, und die schuldige Entschädigung richtet sich nach den oben im 4ten Capitel entwickelten Grundsätzen. Hat der Staat an der Verleihung dieses Besitzes keinen Antheil, und hat die Kirche unmittelbar gehandelt, so hat der Beschädigte keinen Rechtsanspruch auf Entschädigungen an den Staat, so wie er vor dem Gerichtshofe des Naturrechtes keinen an den Einzelnen hatte. Dies kann in manchen Lagen höchst hart, drückend, unbillig seyn; aber es ist nicht geradezu ungerecht. Milde und Menschlichkeit können manches anrathen, was das Naturrecht nicht schlechthin gebietet; und es ist in philosophischen Schriften wohl erlaubt, die Gebiete beider scharf von einander zu trennen.

Jeder einzelne Bürger bekommt zurück, worauf er aus irgend einem Rechtsgrunde erweislich Anspruch hat. Alle Einzelne können diese Ansprüche an Kirchengüter an den Staat abtreten: dann werden auch die Güter der Einzelnen *sein* Eigenthum.

Ist der rechtmässige Erbe von gewissen Kirchengütern unbekannt, und hat im Staate schon vorher das Gesetz bestanden, dass nach dem Aussterben der Familien der Staat Erbe ihres Eigenthums sey — ein Gesetz, das durch den allgemeinen Willen ausdrücklich gemacht werden muss, und sich nicht etwa von selbst versteht — so ist der Staat Eigenthümer aller Kirchengüter, die erweislich von ehemaligen Mitgliedern des Staates an die Kirche abgetreten worden, deren Erben sich nicht finden. Ich sage *erweislich;* denn so wahrscheinlich das auch immer seyn mag, so reicht doch eine blosse Wahrscheinlichkeit nie hin, um einen Rechtsanspruch zu begründen. Ist ein solches Gesetz überhaupt nicht vorhanden, oder lässt sich nur dieser besondere Beweis, dass der Fall seiner Anwendung vorhanden sey, nicht führen, so ist ein solches Kirchengut, so wie alle Kirchengüter, auf welche weder der Staat, noch ein Einzelner sein Eigenthumsrecht darthun kann, Niemandes Ei-

genthum, und fällt an den ersten Besitznehmer; und das wird ohne Zweifel allemal der bisherige wirkliche Besitzer seyn. Er ist zu betrachten als Eigenthümer, und Niemand kann wider seinen Willen sich seines Besitzes bemächtigen. Ist dieser Besitzer, der nun Eigenthümer wird, Bürger, so hat er unter seinen Bürgerrechten auch das Erbrecht, und kann daher diese Kirchengüter sogar auf seine Nachkommen vererben, wenn er nicht etwa über dieselben einen besonderen Vertrag mit dem Staate eingegangen ist.

Da aber *der* Fall, dass alle Staatsbürger einmüthig zu gleicher Zeit der Kirche den Glauben aufkündigen, mithin der ganze alte Staat mit seinen übrigen Rechten und Verbindlichkeiten fortdauere, kaum zu erwarten ist; da vielmehr eine solche Aufhebung der Kirche entweder nur bei einer Revolution geschehen, oder sie doch ohne Zweifel herbeiführen dürfte: so ist das Bisherige weniger anwendbar in der wirklichen Welt, als vielmehr Richtschnur für die Beurtheilung; und wir haben auch nach dieser Richtschnur noch über den zweiten, weit wahrscheinlicheren Fall zu sprechen, dass die Stimmen der Bürger über die Kirche getheilt seyen. Können sie sich nicht vereinigen, will kein Theil dem anderen nachgeben, so ist der Staat im Zustande der Revolution.

Jeder, der aus der Kirche tritt, hat das Recht, sein Eigenthum, das dieselbe besitzt, zurückzufordern. Es ist also kein Zweifel, dass jene von dem bisherigen für die Kirche stimmenden Staate getrennte Mitglieder entweder einzeln, oder wenn sie ihre Ansprüche und ihre Kräfte vereinigen, gemeinschaftlich, alles das, worauf sie persönliche Ansprüche haben, zurücknehmen dürfen. Jeder, der aus dem Staate tritt, behält, wie im dritten Capitel gezeigt worden, sein Eigenthum, mithin auch den Antheil, den er zu dem Gemeingute des Staates beigetragen hat. Ein einzelner Bürger würde von dem Rechte, das letztere zurückzufordern, nicht so leicht Gebrauch machen, weil er nicht mächtig genug ist, sich selbst zu schützen; jene Restitutionsklage gegen den Staat aber nicht anstellen kann, ohne sich von ihm abzusondern, und sich dadurch seines ihm

so nöthigen Schutzes zu berauben. Da diese mehreren und stärkeren Glieder sich einmal von dem Staate losgerissen haben, und sich selbst Kraft genug zutrauen, sich zu schützen — wer dürfte sie verhindern, ihr Recht, der Strenge nach, geltend zu machen, und insbesondere dasjenige, was von dem Staatsvermögen, das an die Kirche verliehen ist, auf ihren Antheil kommt, von der Kirche zurückzunehmen. Jener alte Staat, der der Kirche treu bleibt, behält seinen Antheil, und mag diesen der Kirche lassen; über den Antheil der abgetrennten Glieder hat er nicht zu verfügen. — Dass diese Glieder, welche die Trennung veranlassten, schuldig sind, diejenigen Lehnträger der Kirche, die durch ihre Zurückforderung in Schaden versetzt werden, für ihren Antheil zu entschädigen, wenn etwa der alte Staat dieselben mit ihren Gütern belehnt hat, ***als sie selbst noch einen Theil desselben ausmachten***, ist aus dem obigen klar; sie haben dann wenigstens als Theil des Ganzen an der Beschädigung Schuld, und sind daher verbunden, sie, so viel auf ihren Theil kommt, zu ersetzen.

So wie mehrere Mitglieder des bisherigen kirchlichgläubigen Staates zu dem neuen, der Kirche nicht glaubenden Staate übertreten, wird der Antheil desselben an den Kirchengütern durch die vereinigten, gemeinsamen und persönlichen Rechtsansprüche immer grösser. Treten endlich alle, etwa bis auf die unmittelbaren Beamten der Kirche, oder auch ein Theil dieser zu derselben Partei, so bleibt jenen nichts übrig, was sie der Kirche lassen könnten, als ihr kleiner Antheil an dem gemeinsamen Staatsvermögen, und das, worauf sie persönliche Rechtsansprüche haben. — Das, worauf Niemand sein Eigenthumsrecht erweisen kann, bleibt dem Besitzer, er möge es nun als sein durch Zueignung erworbenes Eigenthum, oder als ein Lehn der Kirche behalten wollen. Der Staat hat kein Recht, es an sich zu nehmen; will er sich auf seine Uebermacht berufen, so handelt er ungerecht, und kündigt der Menschheit den Krieg an.

Ist ein solcher eigenthümlicher, oder von der Kirche sich abhängig glaubender Besitzer eines ehemaligen Kirchengutes

mit dem neuen Staate nicht in den Bürgervertrag getreten, so hat er das Vererbungsrecht nicht, und nach seinem Tode kann dieser Staat sein Gut nach dem Rechte des ersten Besitznehmers sich zueignen, und im voraus mit seinen Bürgern ein Abkommen und Veranstaltungen auf diesen Fall treffen; und so würden denn nach und nach alle Kirchengüter eingehen und auf rechtmässige Art an den Staat kommen.

Nacherinnerung.

Der Verfasser warf das erste Bändchen auf gutes Glück ins Publicum, und es schien ihm in der Fluth der neuen Schriften über den gleichen Gegenstand untergegangen. Er legte die Materialien, die er für die im zweiten enthaltenen Capitel bestimmt hatte, unter mancherlei Zerstreuungen und Verhinderungen zusammen; mehr um Einem Manne Wort zu halten, als dass er geglaubt hätte, das Publicum werde noch diese Schrift seiner Aufmerksamkeit würdigen. — Ein edler Mann, den ich nicht kenne, dem ich gleichfalls bezeuge, dass derselbe mich nicht kennt, mich auf keine Art errathen kann, noch, wenn ers könnte, das entfernteste Interesse haben würde, eine Schrift von mir über ihren inneren Werth zu erheben, hat, nachdem keines der übrigen Journale, so viel mir bekannt ist, sie eines Winkes gewürdigt, in der Schleswigschen Monatsschrift, von deren Mitarbeitern ich keinen kenne, mit keinem in Briefwechsel stehe, diese fast vergessene Schrift mit einer Wärme empfohlen, die seinem Herzen die höchste Ehre macht — ob auch seiner Beurtheilungskraft, darüber hat wenigstens ihr Verfasser keine Stimme. Dies munterte mich auf, mich des günstigen Urtheiles dieses würdigen Mannes, besonders in dem, was er über meine Schreibart sagt, noch werther zu machen, und die zwei noch übrigen wichtigen Capitel für eine sorgfältigere Bearbeitung auf ein drittes Bändchen aufzusparen. Doch hofft der Verfasser, dass es nicht an ihm liegen werde, wenn dasselbe nicht binnen drei bis vier Monaten die Presse verlässt.

Manche Klagen über die Dunkelheit des ersten Bändchens sind ihm zu Ohren gekommen. Das Publicum ist es schon zu gewohnt, dass die Schriftsteller immer Recht haben, und dass seine Klage über die Dunkelheit ihrer Schriften durch die Klage über die Flüchtigkeit und Zerstreuung der Leser erwiedert wird, als dass der Verfasser der gegenwärtigen — Lust haben könnte, das so oft wiederholte noch einmal zu wiederholen. Er lässt es gänzlich auf sich beruhen, inwiefern die Schuld davon auch mit an ihm liegen könne. Er will den Leser nicht zur Vergleichung seiner Schrift mit anderen Schriften auffordern, die über die gleichen Gegenstände aus den gleichen Grundsätzen geschrieben sind; er will ihn nicht erinnern, dass philosophische Untersuchungen, in denen man der Gründlichkeit sich wenigstens befleissiget, sich unmöglich so leicht weglesen können, als ein modischer Roman, Reisebeschreibungen oder selbst philosophische Untersuchungen, die auf das angewohnte Meinungssystem aufgebaut sind; er will ihm sogar gegen die ersparte Mühe, ein dickes Buch zu lesen, nicht die Mühe zumuthen, ein dünnes etlichemal zu lesen; er will weiter nichts sagen, als dass er sorgen werde, immer fasslicher zu schreiben, und dass der Leser sorgen möge, immer aufmerksamer zu lesen.

Einige Vorlesungen

über die

Bestimmung des Gelehrten.

Erste Ausgabe: 1794.

Vorbericht.

Diese Vorlesungen wurden im verflossenen Sommer-Halbjahre vor einer beträchtlichen Anzahl der bei uns studirenden Jünglinge gehalten. Sie sind der Eingang in ein Ganzes, das der Verfasser vollenden, und zu seiner Zeit dem Publicum vorlegen will. Eine äussere Veranlassung, die weder zur richtigen Beurtheilung, noch zum richtigen Verstehen dieser Blätter etwas beitragen kann, bewog ihn, diese fünf ersten Vorlesungen abgesondert abdrucken zu lassen, und zwar gerade so, wie er sie gehalten, ohne daran ein Wort zu ändern. Dies möge ihn über manche Nachlässigkeit im Ausdrucke entschuldigen. — Bei seinen übrigen Arbeiten konnte er diesen Aufsätzen nicht gleich anfangs diejenige Vollendung geben, die er ihnen wünschte. Dem mündlichen Vortrage hilft man durch Declamation nach. Für den Abdruck sie umzuändern war gegen eine Neben-Absicht desselben.

Es kommen in diesen Vorlesungen mehrere Aeusserungen vor, die nicht allen Lesern gefallen werden. Aber daraus ist dem Verfasser kein Vorwurf zu machen; denn er hat bei seinen Untersuchungen nicht darauf gesehen, ob etwas gefallen oder misfallen werde, sondern ob es wahr seyn möge, und was er nach seinem besten Wissen für wahr hielt, hat er gesagt, so gut ers vermocht.

Aber ausser jener Art von Lesern, die ihre Gründe haben, sich das Gesagte misfallen zu lassen, dürfte es noch andere geben, die es wenigstens für unnütz erklären, weil es sich

nicht ausführen lasse, und weil demselben in der wirklichen Welt, so wie sie nun einmal ist, nichts entspreche; ja es ist zu befürchten, dass der grösste Theil der übrigens rechtlichen, ordentlichen und nüchternen Leute so urtheilen werde. Denn obgleich in allen Zeitaltern die Anzahl derjenigen, welche fähig waren, sich zu Ideen zu erheben, die kleinere war, so ist doch aus Gründen, die ich hier recht wohl verschweigen kann, diese Anzahl nie kleiner gewesen, als eben jetzo. Indess man in demjenigen Umkreise, den die gewöhnliche Erfahrung um uns gezogen, allgemeiner selbst denkt, und richtiger urtheilt, als vielleicht je, sind die mehrsten völlig irre und geblendet, sobald sie auch nur eine Spanne über denselben hinausgehen sollen. Wenn es unmöglich ist, in diesen den einmal ausgelöschten Funken des höheren Genius wieder anzufachen, muss man sie ruhig in jenem Kreise bleiben, und insofern sie in demselben nützlich und unentbehrlich sind, ihnen ihren Werth in und für denselben ungeschmälert lassen. Aber wenn sie darum nun selbst verlangen, alles zu sich herabzuziehen, wozu sie sich nicht erheben können, wenn sie z. B. fordern, dass alles Gedruckte sich als ein Koch-Buch, oder als ein Rechen-Buch, oder als ein Dienst-Reglement solle gebrauchen lassen, und alles verschreien, was sich so nicht brauchen lässt, so haben sie selbst um ein Grosses Unrecht.

Dass Ideale in der wirklichen Welt sich nicht darstellen lassen, wissen wir anderen vielleicht so gut, als sie, vielleicht besser. Wir behaupten nur, dass nach ihnen die Wirklichkeit beurtheilt, und von denen, die dazu Kraft in sich fühlen, modificirt werden müsse. Gesetzt, sie könnten auch davon sich nicht überzeugen, so verlieren sie dabei, nachdem sie einmal sind, was sie sind, sehr wenig; und die Menschheit verliert nichts dabei. Es wird dadurch bloss das klar, dass nur auf sie nicht im Plane der Veredlung der Menschheit gerechnet ist. Diese wird ihren Weg ohne Zweifel fortsetzen; über jene wolle die gütige Natur walten, und ihnen zu rechter Zeit Regen und Sonnenschein, zuträgliche Nahrung und ungestörten Umlauf der Säfte, und dabei — kluge Gedanken verleihen!

Jena, zur Michaelis-Messe 1794.

Erste Vorlesung.

Ueber die Bestimmung des Menschen an sich.

Die Absicht der Vorlesungen, welche ich heute eröffne, ist Ihnen zum Theil bekannt. Ich möchte beantworten, oder vielmehr, ich möchte Sie, meine Herren, veranlassen, sich zu beantworten folgende Fragen: Welches ist die Bestimmung des Gelehrten? welches sein Verhältniss zu der gesammten Menschheit sowohl, als zu den einzelnen Ständen in derselben? durch welche Mittel kann er seine erhabene Bestimmung am sichersten erreichen?

Der Gelehrte ist nur insofern ein Gelehrter, inwiefern er anderen Menschen entgegengesetzt wird, die das nicht sind; sein Begriff entsteht durch Vergleichung, durch Beziehung auf die Gesellschaft: unter der nicht etwa bloss der Staat, sondern überhaupt jede Aggregation vernünftiger Menschen verstanden wird, die im Raume bei einander leben und dadurch in gegenseitige Beziehungen versetzt werden.

Die Bestimmung des Gelehrten, insofern er das ist, ist demnach nur in der Gesellschaft denkbar; und also setzt die Beantwortung der Frage: welches ist die Bestimmung des Gelehrten? die Beantwortung einer anderen voraus; der folgenden: welches ist die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft?

Die Beantwortung dieser Frage setzt wiederum die Beantwortung einer anderen noch höheren voraus — der: welches ist die Bestimmung des Menschen an sich? d. h. des Menschen, insofern er bloss als Mensch, bloss nach dem Begriffe des Menschen überhaupt gedacht wird; — isolirt, und ausser aller

Verbindung, die nicht in seinem Begriffe nothwendig enthalten ist.

Ich darf Ihnen wohl jetzt ohne Beweis sagen, was mehreren unter Ihnen ohne Zweifel schon längst bewiesen ist, und was andere dunkel, aber darum nicht weniger stark fühlen, dass die ganze Philosophie, dass alles menschliche Denken und Lehren, dass Ihr ganzes Studiren, dass alles, was ich insbesondere Ihnen je werde vortragen können, auf nichts anderes abzwecken kann, als auf die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen, und ganz besonders der letzten höchsten: Welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, und durch welche Mittel kann er sie am sichersten erreichen?

Zwar nicht für die Möglichkeit des Gefühls dieser Bestimmung, wohl aber für die deutliche, klare und vollständige Einsicht in dieselbe wird die ganze Philosophie, und zwar eine gründliche und erschöpfende Philosophie vorausgesetzt. — Diese Bestimmung des Menschen an sich ist zugleich der Gegenstand meiner heutigen Vorlesung. Sie sehen, meine Herren, dass ich das, was ich darüber zu sagen habe, in dieser Stunde nicht vollständig aus seinen Gründen ableiten kann, wenn ich nicht in dieser Stunde die ganze Philosophie abhandeln will. Aber ich kann es auf Ihr Gefühl aufbauen. — Sie sehen zugleich, dass die Frage, welche ich in meinen öffentlichen Vorlesungen beantworten will: welches ist die Bestimmung des Gelehrten, — oder was eben soviel heisst, wie sich zu seiner Zeit ergeben wird — die Bestimmung des höchsten wahrsten Menschen, die *letzte* Aufgabe für alles philosophische Forschen; — so wie die: welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, deren Beantwortung ich in meinen Privatvorlesungen zu begründen, heute aber nur kurz anzudeuten gedenke, — die *erste* Aufgabe für dasselbe ist. Ich gehe jetzt an die Beantwortung der aufgegebenen Frage.

Was das eigentlich geistige im Menschen, das reine Ich, — schlechthin an sich — isolirt — und ausser aller Beziehung auf etwas ausser demselben — seyn würde? — diese Frage ist unbeantwortlich — und genau genommen enthält sie einen Widerspruch mit sich selbst. Es ist zwar nicht wahr, dass

das reine Ich ein Product des Nicht-Ich — so nenne ich alles, was als ausser dem Ich befindlich gedacht, was von dem Ich unterschieden und ihm entgegengesetzt wird — dass das reine Ich, sage ich, ein Product des Nicht-Ich sey: — ein solcher Satz würde einen transcendentalen Materialismus ausdrücken, der völlig vernunftwidrig ist — aber es ist sicher wahr, und wird an seinem Orte streng erwiesen werden, dass das Ich sich seiner selbst nie bewusst wird, noch bewusst werden kann, als in seinen empirischen Bestimmungen, und dass diese empirischen Bestimmungen nothwendig ein Etwas ausser dem Ich voraussetzen. Schon der Körper des Menschen, den er *seinen* Körper nennt, ist etwas ausser dem Ich. Ausser dieser Verbindung wäre er auch nicht einmal ein Mensch, sondern etwas für uns schlechthin ungedenkbares; wenn man ein solches, das nicht einmal ein Gedankending ist, noch ein Etwas nennen kann. — Den Menschen an sich und isolirt betrachten, heisst demnach weder hier, noch irgendwo: ihn bloss als reines Ich, ohne alle Beziehung auf irgend etwas ausser seinem reinen Ich betrachten; sondern bloss, ihn ausser aller Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen denken.

Und, wenn er so gedacht wird, was ist seine Bestimmung? was kommt ihm als Menschen, seinem Begriffe nach, zu, das unter den uns bekannten Wesen dem Nicht-Menschen nicht zukommt? wodurch unterscheidet er sich von allem, was wir unter den uns bekannten Wesen nicht Mensch nennen? —

Von etwas positivem muss ich ausgehen, und da ich hier nicht von dem absoluten positiven, dem Satze: Ich bin, ausgehen kann, so muss ich indessen einen Satz als Hypothese aufstellen, der im Menschengefühl unaustilgbar liegt — der das Resultat der gesammten Philosophie ist, der sich streng erweisen lässt — und den ich in meinen Privatvorlesungen streng erweisen werde; den Satz: So gewiss der Mensch Vernunft hat, ist er sein eigener Zweck, d. h. er ist nicht, weil etwas anderes seyn soll, — sondern er ist schlechthin, weil *Er* seyn soll: sein blosses Seyn ist der letzte Zweck seines Seyns, oder, welches eben soviel heisst, man kann ohne Widerspruch nach keinem Zwecke seines Seyns fragen. Er ist, *weil* er ist. Die-

ser Charakter des absoluten Seyns, des Seyns um sein selbst willen, ist sein Charakter oder seine Bestimmung, insofern er bloss und lediglich als vernünftiges Wesen betrachtet wird.

Aber dem Menschen kommt nicht bloss das absolute Seyn, das Seyn schlechthin; es kommen ihm auch noch besondere Bestimmungen dieses Seyns zu; ***er ist*** nicht bloss, sondern ***er ist auch irgend etwas;*** er sagt nicht bloss: ich bin; sondern er setzt auch hinzu: ich bin dieses oder jenes. Insofern er überhaupt ist, ist er vernünftiges Wesen; insofern er irgend etwas ist; was ist er dann? — Diese Frage haben wir zu beantworten. —

Das, was er ist, ist er zunächst nicht darum, weil ***er*** ist; sondern darum, weil ***etwas ausser ihm ist.*** — Das empirische Selbstbewusstseyn, d. i. das Bewusstseyn irgend einer Bestimmung in uns, ist nicht möglich, ausser unter der Voraussetzung eines Nicht-Ich, wie wir schon oben gesagt haben und an seinem Orte beweisen werden. Dieses Nicht-Ich muss auf seine leidende Fähigkeit, welche wir Sinnlichkeit nennen, einwirken. Insofern also der Mensch etwas ist, ist er sinnliches Wesen. Nun aber ist er nach dem obigen zugleich vernünftiges Wesen, und seine Vernunft soll durch seine Sinnlichkeit nicht aufgehoben werden, sondern beide sollen neben einander bestehen. In dieser Verbindung verwandelt sich der obige Satz: Der Mensch ist, weil er ist — in den folgenden: ***Der Mensch soll seyn, was er ist, schlechthin darum, weil er ist,*** d. h. alles was er ist, soll auf sein reines Ich, auf seine blosse Ichheit bezogen werden; alles, was er ist, soll er schlechthin darum seyn, weil er ein Ich ist; und was er nicht seyn kann, weil er ein Ich ist, soll er überhaupt gar nicht seyn. Diese, bis jetzt noch dunkele Formel wird sich sogleich aufklären.

Das reine Ich lässt sich nur negativ vorstellen; als das Gegentheil des Nicht-Ich, dessen Charakter Mannigfaltigkeit ist — mithin als völlige absolute Einerleiheit; es ist immer Ein und ebendasselbe und nie ein anderes. Mithin lässt die obige Formel sich auch so ausdrücken: der Mensch soll stets einig mit sich selbst seyn; er soll sich nie widersprechen. — Nemlich, das reine Ich kann nie im Widerspruche mit sich selbst

stehen, denn es ist in ihm gar keine Verschiedenheit, sondern es ist stets Ein und ebendasselbe: aber das empirische, durch äussere Dinge bestimmte und bestimmbare Ich kann sich widersprechen; — und so oft es sich widerspricht, so ist das ein sicheres Merkmal, dass es nicht nach der Form des reinen Ich, nicht durch sich selbst, sondern durch äussere Dinge bestimmt ist. Und so soll es nicht seyn; denn der Mensch ist selbst Zweck; er soll sich selbst bestimmen und nie durch etwas fremdes sich bestimmen lassen; er soll seyn, was er ist, weil er es seyn will, und wollen soll. Das empirische Ich soll so gestimmt werden, wie es ewig gestimmt seyn könnte. Ich würde daher, — was ich bloss im Vorbeigehen und zur Erläuterung hinzufüge, — den Grundsatz der Sittenlehre in folgender Formel ausdrücken: Handele so, dass du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken könnest. —

Die letzte Bestimmung aller endlichen vernünftigen Wesen ist demnach absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Uebereinstimmung mit sich selbst. Diese absolute Identität ist die Form des reinen Ich und die einzige wahre Form desselben; oder vielmehr: an der Denkbarkeit der Identität wird der Ausdruck jener Form *erkannt.* Welche Bestimmung aber ewig dauernd gedacht werden kann, dieselbe ist der reinen Form des Ich gemäss. — Man verstehe dieses nicht halb, und nicht einseitig. Nicht etwa bloss der Wille soll stets einig mit sich selbst seyn, — von diesem ist nur in der Sittenlehre die Rede — sondern alle Kräfte des Menschen, welche an sich nur Eine Kraft sind, und bloss in ihrer Anwendung auf verschiedene Gegenstände unterschieden werden — sie alle sollen zu vollkommener Identität übereinstimmen, und unter sich zusammenstimmen.

Nun aber hängen die empirischen Bestimmungen unseres Ich, wenigstens ihrem grössten Theil nach, nicht von uns selbst, sondern von etwas ausser uns ab. Zwar ist der Wille in seinem Kreise, d. i. in dem Umfange der Gegenstände, auf welche er sich beziehen kann, nachdem sie dem Menschen bekannt worden, absolut frei, wie zu seiner Zeit streng wird erwiesen werden. Aber das Gefühl und die dasselbe voraussetzende

Vorstellung ist nicht frei, sondern hängt von den Dingen ausser dem Ich ab, deren Charakter gar nicht Identität, sondern Mannigfaltigkeit ist. Soll nun dennoch das Ich auch in dieser Rücksicht stets einig mit sich selbst seyn, so muss es unmittelbar auf die Dinge selbst, von denen das Gefühl und die Vorstellung des Menschen abhängig ist, zu wirken streben; der Mensch muss suchen, dieselben zu modificiren, und sie selbst zur Uebereinstimmung mit der reinen Form seines Ich zu bringen, damit nun auch die Vorstellung von ihnen, insofern sie von ihrer Beschaffenheit abhängt, mit jener Form übereinstimme. — Diese Modification der Dinge nun, wie sie nach unseren nothwendigen Begriffen von ihnen seyn sollen, ist nicht durch den blossen Willen möglich, sondern es bedarf dazu auch einer gewissen Geschicklichkeit, die durch Uebung erworben und erhöht wird.

Ferner, was noch wichtiger ist, unser empirisch bestimmbares Ich selbst nimmt durch den ungehinderten Einfluss der Dinge auf dasselbe, dem wir uns unbefangen überlassen, so lange unsere Vernunft noch nicht erwacht ist, gewisse Biegungen an, die mit der Form unseres reinen Ich unmöglich übereinstimmen können, da sie von den Dingen ausser uns herkommen. Um diese auszutilgen und uns die ursprüngliche reine Gestalt wiederzugeben — dazu reicht gleichfalls der blosse Wille nicht hin, sondern wir bedürfen auch dazu jener Geschicklichkeit, die durch Uebung erworben und erhöht wird.

Die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, theils unsere eigenen vor dem Erwachen unserer Vernunft und des Gefühls unserer Selbstthätigkeit entstandenen fehlerhaften Neigungen zu unterdrücken und auszutilgen; theils die Dinge ausser uns zu modificiren und sie nach unseren Begriffen umzuändern, — die Erwerbung dieser Geschicklichkeit, sage ich, heisst *Cultur;* und der erworbene bestimmte Grad dieser Geschicklichkeit wird gleichfalls so genannt. Die Cultur ist nur nach Graden verschieden; aber sie ist unendlich vieler Grade fähig. Sie ist das letzte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen, die völlige Uebereinstimmung mit sich selbst, — wenn der Mensch als vernünftig sinnliches Wesen; — sie ist selbst letzter

Zweck, wenn er als bloss sinnliches Wesen betrachtet wird. Die Sinnlichkeit soll cultivirt werden: das ist das höchste und letzte, was sich mit ihr vornehmen lässt. —

Das endliche Resultat aus allem Gesagten ist folgendes: Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und — damit er mit sich selbst übereinstimmen könne — die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, — den Begriffen, welche bestimmen, wie sie seyn *sollen*, — ist das letzte höchste Ziel des Menschen. Diese Uebereinstimmung überhaupt ist, dass ich in die Terminologie der kritischen Philosophie eingreife, dasjenige, was Kant *das höchste Gut* nennt: welches höchste Gut an sich, wie aus dem obigen hervorgeht, gar nicht zwei Theile hat, sondern völlig einfach ist: es ist — die *vollkommene Uebereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst.* In Beziehung auf ein vernünftiges Wesen, das von den Dingen ausser sich abhängig ist, lässt dasselbe sich als zweifach betrachten: — als Uebereinstimmung *des Willens* mit der Idee eines ewig geltenden Willens, oder — *sittliche Güte* — und als Uebereinstimmung *der Dinge ausser uns* mit unserem Willen (es versteht sich mit unserem vernünftigen Willen) oder *Glückseligkeit.* — Es ist also — im Vorbeigehen sey dies erinnert — so wenig wahr, dass der Mensch durch die Begierde nach Glückseligkeit zur sittlichen Güte bestimmt werde; dass vielmehr der Begriff der Glückseligkeit selbst und die Begierde nach ihr, erst aus der sittlichen Natur des Menschen entsteht. — Nicht — *das ist gut, was glückselig macht;* sondern — *nur das macht glückselig, was gut ist.* Ohne Sittlichkeit ist keine Glückseligkeit möglich. *Angenehme* Gefühle zwar sind ohne sie, und selbst im Gegenstreite gegen sie möglich, und wir werden an seinem Orte sehen, warum? aber diese sind nicht Glückseligkeit, sondern oft widersprechen sie ihr sogar.

Alles vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen; welcher letzte Endzweck völlig unerreichbar ist und ewig unerreichbar bleiben muss, wenn der Mensch nicht auf-

hören soll, Mensch zu seyn, und wenn er nicht Gott werden soll. Es liegt im Begriffe des Menschen, dass sein letztes Ziel unerreichbar, sein Weg zu demselben unendlich seyn muss. Mithin ist es nicht die Bestimmung des Menschen, dieses Ziel zu erreichen. Aber er kann und soll diesem Ziele immer näher kommen: und daher ist die *Annäherung ins unendliche zu diesem Ziele* seine wahre Bestimmung als *Mensch*, d. i. als vernünftiges, aber endliches, als sinnliches, aber freies Wesen. — Nennt man nun jene völlige Uebereinstimmung mit sich selbst Vollkommenheit, in der höchsten Bedeutung des Wortes, wie man sie allerdings nennen kann: so ist *Vollkommenheit* das höchste unerreichbare Ziel des Menschen; *Vervollkommnung ins unendliche* aber ist seine Bestimmung. Er ist da, um selbst immer sittlich besser zu werden, und alles rund um sich herum *sinnlich*, und wenn er in der Gesellschaft betrachtet wird, auch *sittlich* besser, und dadurch sich selbst immer glückseliger zu machen.

Das ist die Bestimmung des Menschen, insofern er isolirt, d. h. ausser Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen betrachtet wird. — Wir sind nicht isolirt, und ob ich gleich heute meine Betrachtungen nicht auf die allgemeine Verbindung vernünftiger Wesen untereinander richten kann, so muss ich doch einen Blick auf diejenige Verbindung werfen, in die ich heute mit Ihnen, meine Herren, trete. Jene erhabene Bestimmung, die ich Ihnen heute kurz angedeutet habe, ist es, die ich in vielen hoffnungsvollen jungen Männern zur deutlichen Einsicht erheben soll; die ich Ihnen zum überlegtesten Zwecke und zum beständigen Leitfaden Ihres ganzen Lebens zu machen wünsche — in jungen Männern, die bestimmt sind, wieder an ihrem Theile kräftigst auf die Menschheit zu wirken, einst im engeren oder weiteren Umkreise durch Lehren, oder durch Handeln, oder durch beides, die Bildung, die sie selbst erhalten haben, weiter zu verbreiten, und an allen Enden unser gemeinsames Brudergeschlecht auf eine höhere Stufe der Cultur wohlthätig heraufzuheben — in jungen Männern, bei deren Bildung ich höchstwahrscheinlich an noch ungeborenen Millionen von Menschen bilde. Wenn einige unter Ihnen das gütige

Vorurtheil für mich haben sollten, dass ich die Würde dieser meiner besonderen Bestimmung fühle, dass ich es mir bei meinem Nachdenken und Lehren zum höchsten Zwecke machen werde, zur Förderung der Cultur und Erhöhung der Humanität in Ihnen, meine Herren, und in allen, mit denen Sie je einen Berührungspunct gemein haben werden, beizutragen; und dass ich alle Philosophie und alle Wissenschaft für nichtig halte, die nicht auf dieses Ziel ausgeht — wenn Sie so von mir urtheilen, so urtheilen Sie — ich darf das vielleicht sagen — ganz richtig von meinem Willen. Inwiefern meine Kräfte diesem Wunsche entsprechen sollen, hängt nicht ganz von mir selbst ab; es hängt zum Theil von Umständen ab, die nicht in unserer Macht stehen. Es hängt zum Theil auch mit von Ihnen ab, meine Herren, von Ihrer Aufmerksamkeit, die ich mir erbitte, von Ihrem Privatfleisse, auf den ich mit froher voller Zuversicht rechne, von Ihrem Vertrauen zu mir, dem ich mich empfehle, und durch Handeln zu empfehlen suchen werde.

Zweite Vorlesung.

Ueber die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft.

Es giebt eine Menge Fragen, welche die Philosophie erst zu beantworten hat, ehe sie Wissenschaft und Wissenschaftslehre werden kann: — Fragen, welche die alles entscheidenden Dogmatiker vergassen und welche der Skeptiker nur auf die Gefahr hin, der Unvernunft oder der Bosheit oder beider zugleich bezüchtigt zu werden, — anzudeuten wagt.

Es ist, wofern ich nicht oberflächlich seyn und seicht be-

handeln will, worüber ich etwas gründlicheres zu wissen glaube — wofern ich nicht Schwierigkeiten verbergen und in der Stille übergehen will, die ich recht wohl sehe — es ist, sage ich, mein Schicksal in diesen öffentlichen Vorlesungen, mehrere dieser fast noch ganz unberührten Fragen berühren zu müssen, ohne sie doch völlig erschöpfen zu können — auf die Gefahr hin misverstanden oder misgedeutet zu werden, nur *Winke* zum weiteren Nachdenken, nur *Weisungen* auf weitere Belehrung geben zu können, wo ich lieber die Sache aus dem Grunde erschöpfen möchte. Vermuthete ich unter Ihnen, meine Herren, viele Popular-Philosophen, die ohne alle Mühe und ohne alles Nachdenken, bloss durch die Hülfe ihres Menschenverstandes, den sie gesund nennen, alle Schwierigkeiten gar leicht lösen, so würde ich diesen Lehrstuhl oft nicht ohne Zagen betreten.

Unter diese Fragen gehören besonders folgende zwei, vor deren Beantwortung unter anderen auch kein gründliches Naturrecht möglich seyn dürfte; zuvörderst die: mit welcher Befugniss nennt der Mensch einen bestimmten Theil der Körperwelt *seinen* Körper? wie kömmt er dazu, diesen seinen Körper zu betrachten, als seinem Ich angehörig, da er doch demselben gerade entgegengesetzt ist? und dann die zweite: wie kömmt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich anzunehmen und anzuerkennen, da doch dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewusstseyn unmittelbar gar nicht gegeben sind?

Ich habe heute die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft festzusetzen, und die Lösung dieser Aufgabe setzt die Beantwortung der letzteren Frage voraus. — Gesellschaft nenne ich die Beziehung der vernünftigen Wesen auf einander. Der Begriff der Gesellschaft ist nicht möglich, ohne die Voraussetzung, dass es vernünftige Wesen ausser uns wirklich gebe, und ohne charakteristische Merkmale, wodurch wir dieselben von allen anderen Wesen unterscheiden können, die nicht vernünftig sind, und demnach nicht mit zur Gesellschaft gehören. Wie kommen wir zu jener Voraussetzung? und welches sind diese Merkmale? Dies ist die Frage, die ich zuvörderst zu beantworten habe.

„Wir haben beides, sowohl dass es vernünftige Wesen unseres Gleichen ausser uns gebe, als auch die Unterscheidungszeichen derselben von vernunftlosen Wesen aus der Erfahrung geschöpft;" so dürften wohl diejenigen antworten, die sich noch nicht an strenge philosophische Untersuchung gewöhnt haben; aber eine solche Antwort würde seicht und unbefriedigend, es würde gar keine Antwort auf *unsere* Frage seyn, sondern sie würde zu einer ganz anderen gehören. Die Erfahrungen, auf welche sie sich berufen würden, machten ja wohl auch die Egoisten, die darum noch immer nicht gründlich widerlegt sind. Die Erfahrung lehrt nur das, dass *die Vorstellung* von vernünftigen Wesen ausser uns in unserem empirischen Bewusstseyn enthalten sey; und darüber ist kein Streit, und kein Egoist hat es noch geläugnet. Die Frage ist: ob dieser Vorstellung etwas *ausser derselben* entspreche; ob es unabhängig von unserer Vorstellung und, wenn wir es uns auch nicht vorstellten, — vernünftige Wesen ausser uns gebe; und hierüber kann die Erfahrung nichts lehren, so gewiss als sie Erfahrung, d. i. das System unserer Vorstellungen ist.

Die Erfahrung kann höchstens lehren, dass Wirkungen gegeben sind, die den Wirkungen vernünftiger Ursachen ähnlich sind; aber nimmermehr kann sie lehren, dass die Ursachen derselben als vernünftige Wesen an sich wirklich vorhanden seyen; denn ein Wesen an sich selbst ist kein Gegenstand der Erfahrung.

Wir selbst tragen dergleichen Wesen erst in die Erfahrung hinein; *wir* sind es, die gewisse Erfahrungen aus dem Daseyn vernünftiger Wesen ausser uns erklären. Aber — *mit welcher Befugniss* erklären wir so? diese *Befugniss* muss vor dem Gebrauch derselben näher erwiesen werden, weil die Gültigkeit derselben sich darauf gründet, und kann nicht etwa bloss auf den wirklichen Gebrauch gegründet werden: und so wären wir denn um keinen Schritt weiter; und stünden gerade wieder bei der Frage, die wir oben aufwarfen: wie kommen wir dazu, vernünftige Wesen ausser uns anzunehmen und anzuerkennen?

Das theoretische Gebiet der Philosophie ist unstreitig durch die gründlichen Untersuchungen der Kritiker erschöpft; alle bis jetzt noch unbeantworteten Fragen müssen aus praktischen Principien beantwortet werden, wie ich indess nur historisch anführe. Wir müssen versuchen, ob wir die aufgeworfene Frage aus dergleichen Principien wirklich beantworten können.

Der höchste Trieb im Menschen ist, laut unserer letzten Vorlesung, der Trieb nach Identität, nach vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst; und damit er stets mit sich übereinstimmen könne, nach Uebereinstimmung alles dessen, was ausser ihm ist, mit seinen nothwendigen Begriffen davon. Es soll seinen Begriffen nicht nur *nicht widersprochen* werden, so dass ihm übrigens die Existenz oder Nicht-Existenz eines demselben *entsprechenden* Objects gleichgültig wäre, sondern es soll auch wirklich etwas demselben entsprechendes gegeben werden. Allen Begriffen, die in seinem Ich liegen, soll im Nicht-Ich ein Ausdruck, ein Gegenbild gegeben werden. So ist sein Trieb bestimmt.

Im Menschen ist auch der Begriff der Vernunft und des vernunftmässigen Handelns und Denkens gegeben, und er will nothwendig diesen Begriff nicht nur in sich selbst realisiren, sondern auch ausser sich realisirt sehen. Es gehört unter seine Bedürfnisse, dass vernünftige Wesen seines Gleichen ausser ihm gegeben seyen.

Er kann dergleichen Wesen nicht hervorbringen; aber er legt den Begriff derselben seiner Beobachtung des Nicht-Ich zum Grunde, und erwartet, etwas demselben entsprechendes zu finden. — Der erste, zunächst sich anbietende, aber bloss negative Charakter der Vernünftigkeit ist Wirksamkeit nach Begriffen, Thätigkeit nach Zwecken. Was den Charakter der Zweckmässigkeit trägt, kann einen vernünftigen Urheber haben; das, worauf sich der Begriff der Zweckmässigkeit gar nicht anwenden lässt, hat gewiss keinen vernünftigen Urheber. — Aber dieses Merkmal ist zweideutig; Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit ist der Charakter der Zweckmässigkeit; aber es giebt mehrere Arten dieser Uebereinstimmung, die sich aus blossen Naturgesetzen,—

eben nicht aus *mechanischen*, aber doch aus *organischen* — erklären lassen; mithin bedürfen wir noch eines Merkmals, um aus einer gewissen Erfahrung mit Ueberzeugung auf eine vernünftige Ursache derselben schliessen zu können. — Die Natur wirkt auch da, wo sie zweckmässig wirkt, nach *nothwendigen Gesetzen;* die Vernunft wirkt immer mit *Freiheit.* Mithin würde Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit, die durch Freiheit gewirkt wäre, der sichere und untrügliche Charakter der Vernünftigkeit in der Erscheinung seyn. Es fragt sich nur: wie soll man eine in der Erfahrung gegebene Wirkung durch Nothwendigkeit von einer gleichfalls in der Erfahrung gegebenen Wirkung durch Freiheit unterscheiden?

Einer Freiheit ausser mir kann ich mir überhaupt gar nicht unmittelbar bewusst seyn; nicht einmal einer Freiheit in mir oder meiner eigenen Freiheit kann ich mir bewusst werden; denn die Freiheit an sich ist der letzte Erklärungsgrund alles Bewusstseyns und kann daher gar nicht in das Gebiet des Bewusstseyns gehören. Aber — ich kann mir bewusst werden, dass ich mir bei einer gewissen Bestimmung meines empirischen Ich durch meinen Willen einer anderen Ursache nicht bewusst bin, als dieses Willens selbst; und dieses Nichtbewusstseyn der Ursache könnte man wohl auch ein Bewusstseyn der Freiheit nennen, wenn man sich nur vorher gehörig erklärt hat; und wir wollen es hier so nennen. *In diesem Sinne* kann man sich selbst einer eigenen Handlung durch Freiheit bewusst werden.

Wird nun durch *unsere* freie Handlung, der wir uns in dem angezeigten Sinne bewusst sind, die Wirkungsart der Substanz, die uns in der Erscheinung gegeben ist, so verändert, dass diese Wirkungsart gar nicht mehr aus *dem* Gesetze, nach welchem sie vorher sich richtete, sondern bloss aus demjenigen zu erklären ist, das *wir unserer* freien Handlung zu Grunde gelegt haben, und welches dem vorherigen entgegengesetzt ist; so können wir eine solche veränderte Bestimmung nicht anders erklären, als durch die Voraussetzung, dass die Ursache jener Wirkung gleichfalls vernünftig und frei sey. Hieraus entsteht, dass ich in die Kantische Terminologie eingreife, eine

Wechselwirkung nach Begriffen; eine zweckmässige Gemeinschaft; und diese ist es, die ich Gesellschaft nenne. Der Begriff der Gesellschaft ist nun vollständig bestimmt.

Es gehört unter die Grundtriebe des Menschen, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich annehmen zu dürfen; diese kann er nur unter der Bedingung annehmen, dass er mit ihnen, nach der oben bestimmten Bedeutung des Wortes, in Gesellschaft tritt. — Der gesellschaftliche Trieb gehört demnach unter die Grundtriebe des Menschen. Der Mensch ***ist bestimmt,*** in der Gesellschaft zu leben; er ***soll*** in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isolirt lebt.

Sie sehen, meine Herren, wie wichtig es ist, die Gesellschaft überhaupt nicht mit der besonderen empirisch bedingten Art von Gesellschaft, die man den Staat nennt, zu verwechseln. Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, was auch ein sehr grosser Mann darüber sage; sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes ***Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft.*** Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die blosse Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: ***es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen.*** Jetzt ist der Zeitpunct sicher noch nicht — und ich weiss nicht, wie viele Myriaden Jahre oder Myriaden von Myriaden Jahren bis dahin seyn mögen — und es ist überhaupt hier nicht von einer Anwendung im Leben, sondern von Berichtigung eines speculativen Satzes die Rede — jetzt ist der Zeitpunct nicht; aber es ist sicher, dass auf der ***a priori*** vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechtes ein solcher Punct liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüssig seyn werden. Es ist derjenige Punct, wo statt der Stärke oder der Schlauheit die blosse Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt seyn wird. ***Anerkannt seyn,*** sage ich, denn irren, und aus Irrthum ihren Mitmenschen verletzen mögen die Menschen auch dann noch; aber sie müssen nur alle den guten Willen haben, sich ihres Irrthums überführen zu lassen, und so, wie sie desselben überführt sind, ihn zurückzunehmen

und den Schaden zu ersetzen. — Ehe dieser Zeitpunct eintritt, sind wir im allgemeinen noch nicht einmal wahre Menschen.

Nach dem Gesagten ist *Wechselwirkung durch Freiheit* der positive Charakter der Gesellschaft. — Diese — ist selbst Zweck; und es wird demnach gewirkt, *bloss und schlechthin darum,* damit gewirkt werde. — Durch die Behauptung aber, dass die Gesellschaft ihr eigener Zweck sey, wird gar nicht geläugnet, dass die Art des Einwirkens noch ein besonderes Gesetz haben könne, welches der Einwirkung ein noch bestimmteres Ziel aufstellt.

Der Grundtrieb war, vernünftige Wesen unseres Gleichen, oder *Menschen* zu finden. — Der Begriff vom Menschen ist ein idealischer Begriff, weil der Zweck des Menschen, insofern er das ist, unerreichbar ist. Jedes Individuum hat sein besonderes Ideal vom Menschen überhaupt, welche Ideale zwar nicht in der Materie, aber doch in den Graden verschieden sind; jeder prüft nach seinem eigenen Ideale denjenigen, den er für einen Menschen anerkennt. Jeder wünscht vermöge jenes Grundtriebes jeden anderen demselben ähnlich zu finden; er versucht, er beobachtet ihn auf alle Weise, und wenn er ihn *unter* demselben findet, so sucht er ihn dazu emporzuheben. In diesem Ringen der Geister mit Geistern siegt stets derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist; so entsteht durch Gesellschaft *Vervollkommnung der Gattung,* und wir haben damit auch zugleich die Bestimmung der ganzen Gesellschaft, als solcher, gefunden. Wenn es scheint, als ob der höhere und bessere Mensch keinen Einfluss auf den niederen und ungebildeten habe, so täuscht uns hierbei theils unser Urtheil, da wir oft die Frucht auf der Stelle erwarten, ehe das Saamenkorn keimen und sich entwickeln kann; theils kommt es daher, dass der bessere vielleicht um zu viele Stufen höher steht, als der ungebildete; dass sie zu wenig Berührungspuncte mit einander gemein haben; zu wenig aufeinander wirken können — ein Umstand, der die Cultur auf eine unglaubliche Art aufhält, und dessen Gegenmittel wir zu seiner Zeit aufzeigen werden. Aber im Ganzen siegt der bessere gewiss; ein beruhigender Trost für den Freund der Men-

schen und der Wahrheit, wenn er dem offenen Kriege des Lichtes mit der Finsterniss zusieht. Das Licht siegt endlich gewiss — die Zeit kann man freilich nicht bestimmen, aber es ist schon ein Unterpfand des Sieges, und des nahen Sieges, wenn die Finsterniss genöthigt ist, sich in einen öffentlichen Kampf einzulassen. Sie liebt das Dunkel; sie hat schon verloren, wenn sie gezwungen ist, an das Licht zu treten.

Also — das ist das Resultat unserer ganzen bisherigen Betrachtung — der Mensch ist für die Gesellschaft bestimmt; unter diejenigen Geschicklichkeiten, welche er seiner in der vorigen Vorlesung entwickelten Bestimmung nach in sich vervollkommnen soll, gehört auch die *Gesellschaftlichkeit.*

Diese Bestimmung für die Gesellschaft überhaupt ist, so sehr sie auch aus dem Innersten, Reinsten des menschlichen Wesens entsprungen ist, dennoch, als blosser Trieb, dem höchsten Gesetze der steten Uebereinstimmung mit uns selbst, oder dem Sittengesetze untergeordnet, und muss durch dasselbe weiter bestimmt und unter eine feste Regel gebracht werden; und so wie wir diese Regel auffinden, finden wir die Bestimmung *des Menschen* in der *Gesellschaft,* die der Zweck unserer gegenwärtigen Untersuchung und aller bis jetzt angestellten Betrachtungen ist.

Zuvörderst wird durch jenes Gesetz der absoluten Uebereinstimmung der gesellschaftliche Trieb *negativ* bestimmt; er darf sich selbst nicht widersprechen. Der Trieb geht auf *Wechselwirkung, gegenseitige* Einwirkung, *gegenseitiges* Geben und Nehmen, *gegenseitiges* Leiden und Thun: nicht auf blosse Causalität nicht auf blosse Thätigkeit, wogegen der andere sich nur leidend zu verhalten hätte. Der Trieb geht darauf aus, *freie vernünftige* Wesen ausser uns zu finden, und mit ihnen in Gemeinschaft zu treten; er geht nicht auf *Subordination,* wie in der Körperwelt, sondern er geht auf *Coordination* aus. Will man die gesuchten vernünftigen Wesen ausser sich nicht frei seyn lassen, so rechnet man etwa bloss auf ihre *theoretische Geschicklichkeit,* nicht auf ihre freie praktische Vernünftigkeit: man will nicht in Gesellschaft mit ihnen treten, sondern man will sie, als geschicktere Thiere, *beherrschen,* und dann versetzt man seinen

gesellschaftlichen Trieb mit sich selbst in Widerspruch. — Doch was sage ich: man versetzt ihn mit sich selbst in Widerspruch? man hat ihn vielmehr noch gar nicht — jenen höheren Trieb: die Menschheit hat sich dann in uns noch gar nicht so weit ausgebildet; wir stehen selbst noch auf der niederen Stufe der halben Menschheit, oder der Sklaverei. Wir sind selbst noch nicht zum Gefühl unserer Freiheit und Selbstthätigkeit gereift; denn sonst müssten wir nothwendig um uns herum uns ähnliche, d. i. freie Wesen sehen wollen. Wir sind Sklaven, und wollen Sklaven halten. Rousseau sagt: Mancher hält sich für einen Herrn anderer, der doch mehr Sklave ist, als sie; er hätte noch weit richtiger sagen können: Jeder, der sich für einen Herrn anderer hält, ist selbst ein Sklave. Ist er es auch nicht immer wirklich, so hat er doch sicher eine Sklavenseele, und vor dem ersten Stärkeren, der ihn unterjocht, wird er niederträchtig kriechen. — Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will, und durch einen gewissen Einfluss, dessen Ursache man nicht immer bemerkt hat, wirklich frei macht. Unter seinem Auge athmen wir freier; wir fühlen uns durch nichts gepresst und zurückgehalten und eingeengt; wir fühlen eine ungewohnte Lust, alles zu seyn und zu thun, was nicht die Achtung für uns selbst uns verbietet.

Der Mensch darf vernunftlose Dinge als Mittel für seine Zwecke gebrauchen, nicht aber vernünftige Wesen: er darf dieselben nicht einmal als Mittel für ihre eigenen Zwecke brauchen; er darf nicht auf sie wirken, wie auf todte Materie oder auf das Thier, so dass er bloss seinen Zweck mit ihnen durchsetze, ohne auf ihre Freiheit gerechnet zu haben. — Er darf kein vernünftiges Wesen wider seinen Willen tugendhaft oder weise oder glücklich machen. Abgerechnet, dass diese Bemühung vergeblich seyn würde, und dass keiner tugendhaft oder weise oder glücklich werden kann, ausser durch seine eigene Arbeit und Mühe — abgerechnet also, dass das der Mensch nicht kann, soll er — wenn er es auch könnte oder zu können glaubte — es nicht einmal wollen; denn es ist unrecht, und er versetzt sich dadurch in Widerspruch mit sich selbst.

Durch das Gesetz der völligen formalen Uebereinstimmung

mit sich selbst wird der gesellschaftliche Trieb auch *positiv* bestimmt, und so bekommen wir die eigentliche Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft. — Alle Individuen, die zum Menschengeschlechte gehören, sind unter sich verschieden; es ist nur Eins, worin sie völlig übereinkommen, ihr letztes Ziel, die Vollkommenheit. Die Vollkommenheit ist nur auf eine Art bestimmt: — sie ist sich selbst völlig gleich; könnten alle Menschen vollkommen werden, könnten sie ihr höchstes und letztes Ziel erreichen, so wären sie alle einander völlig gleich; sie wären nur Eins; ein einziges Subject. Nun aber strebt jeder in der Gesellschaft den anderen, wenigstens seinen Begriffen nach, vollkommener zu machen; ihn zu seinem Ideale, das er sich von dem Menschen gemacht hat, emporzuheben. — Mithin ist das letzte, höchste Ziel der Gesellschaft völlige Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen möglichen Gliedern derselben. Da aber die Erreichung dieses Ziels die Erreichung der Bestimmung des Menschen überhaupt — die Erreichung der absoluten Vollkommenheit voraussetzt: so ist es eben so unerreichbar, als jenes — ist unerreichbar, so lange der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und nicht Gott werden soll. Völlige Einigkeit mit allen Individuen ist mithin zwar das *letzte Ziel*, aber nicht die *Bestimmung* des Menschen in der Gesellschaft.

Aber annähern und ins unendliche sich annähern an dieses Ziel — das kann er und das soll er. Dieses Annähern zur völligen Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen Individuen können wir Vereinigung nennen. Also Vereinigung, die der Innigkeit nach stets fester, dem Umfange nach stets ausgebreiteter werde, ist die wahre Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft: diese Vereinigung aber ist, da nur über ihre letzte Bestimmung die Menschen einig sind und einig werden können — nur durch Vervollkommnung möglich. Wir können demnach eben so gut sagen: gemeinschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns: und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen, ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft.

Um diese Bestimmung zu erreichen, und sie immer mehr

zu erreichen, dazu bedürfen wir einer Geschicklichkeit, die nur durch Cultur erworben und erhöht wird, und zwar einer Geschicklichkeit von zweierlei Art: einer Geschicklichkeit *zu geben*, oder auf andere, als auf freie Wesen zu wirken, und einer Empfänglichkeit *zu nehmen*, oder aus den Wirkungen anderer auf uns den besten Vortheil zu ziehen. Von beiden werden wir an seinem Orte besonders reden. Besonders die letztere muss man sich auch neben einem hohen Grade der ersteren zu erhalten suchen; oder man bleibt stehen und geht dadurch zurück. Selten ist Jemand so vollkommen, dass er nicht fast durch jeden anderen wenigstens von irgend einer, vielleicht unwichtig scheinenden, oder übersehenen Seite sollte ausgebildet werden können.

Ich kenne wenig erhabenere Ideen, meine Herren, als die Idee dieses allgemeinen Einwirkens des ganzen Menschengeschlechtes auf sich selbst, dieses unaufhörlichen Lebens und Strebens, dieses eifrigen Wettstreites zu geben und zu nehmen, das edelste, was dem Menschen zu Theil werden kann, dieses allgemeinen Eingreifens zahlloser Räder in einander, deren gemeinsame Triebfeder die Freiheit ist, und der schönen Harmonie, die daraus entsteht. Wer du auch seyst, so kann jeder sagen, du, der du nur Menschenantlitz trägst, du bist doch ein Mitglied dieser grossen Gemeine; durch welche unzählige Mittelglieder die Wirkung auch fortgepflanzt werde — ich wirke darum doch auch auf dich, und du wirkst darum doch auch auf mich; keiner, der nur das Gepräge der Vernunft, sey es auch noch so roh ausgedrückt, auf seinem Gesichte trägt, ist vergebens für mich da. Aber ich kenne dich nicht, noch kennst du mich: — o, so gewiss wir den gemeinschaftlichen Ruf haben, gut zu seyn und immer besser zu werden — so gewiss — und dauere es Millionen und Billionen Jahre — was ist die Zeit? — so gewiss wird einst eine Zeit kommen, da ich auch dich in meinen Wirkungskreis mit fortreissen werde, da ich auch dir werde wohlthun, und von dir Wohlthaten empfangen können, da auch an dein Herz das meinige durch das schönste Band des gegenseitigen freien Gebens und Nehmens geknüpft seyn wird.

Dritte Vorlesung.

Ueber die Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft.

Die Bestimmung des Menschen *an sich*, sowie die Bestimmung des Menschen *in der Gesellschaft* sind entwickelt. Der Gelehrte ist nur insofern ein Gelehrter, inwiefern er in der Gesellschaft betrachtet wird. Wir könnten demnach jetzt zu der Untersuchung übergehen: welches ist insbesondere die Bestimmung des Gelehrten in der Gesellschaft? — Aber der Gelehrte ist nicht bloss ein Mitglied in der Gesellschaft; er ist zugleich ein Glied eines besonderen Standes in derselben. Wenigstens redet man von einem Gelehrtenstande; mit welchem Recht oder Unrecht, wird sich zu seiner Zeit zeigen.

Unsere Hauptuntersuchung — die über die Bestimmung des Gelehrten — setzt demnach ausser den beiden schon vollendeten — noch eine dritte voraus, die Untersuchung der wichtigen Frage: woher kommt überhaupt die Verschiedenheit der Stände unter den Menschen? oder auch, woher ist die Ungleichheit unter den Menschen entstanden?

Auch ohne vorhergegangene Untersuchung hört man es dem Worte: *Stand* schon an, dass es nicht etwas von ohngefähr und ohne unser Zuthun Entsprungenes, sondern etwas durch freie Wahl nach einem Begriffe vom Zwecke Festgesetztes und Angeordnetes bedeuten möge. Ungleichheit, die von ohngefähr und ohne unser Zuthun entstanden ist, *physische Ungleichheit* mag die Natur verantworten: *Ungleichheit der Stände* scheint eine moralische Ungleichheit zu seyn; über sie entsteht demnach ganz natürlich die Frage: mit welchem Recht giebt es verschiedene Stände?

Man hat schon oft versucht, diese Frage zu beantworten; man ist von Erfahrungsgrundsätzen ausgegangen, hat die man-

cherlei Zwecke, die durch eine solche Verschiedenheit sich erreichen — die mancherlei Vortheile, die dadurch sich gewinnen lassen — rhapsodisch aufgezählt, so wie man sie aufgriff; — aber dadurch wurde eher jede andere Frage, als die aufgegebene beantwortet. Der *Vortheil* einer gewissen Einrichtung für diesen oder jenen, beweist nicht ihre *Rechtmässigkeit*; und es war gar nicht die historische Frage aufgegeben, welchen Zweck man wohl bei jener Einrichtung gehabt haben möge, sondern die moralische, ob es erlaubt gewesen sey, eine solche Einrichtung zu treffen, was auch immer ihr Zweck gewesen seyn möchte. Die Frage hätte aus reinen Vernunftprincipien, und zwar aus praktischen, beantwortet werden müssen, und eine solche Beantwortung ist, so viel ich weiss, noch nie — auch nur versucht worden. — Ich muss derselben einige allgemeine Sätze aus der Wissenschaftslehre vorausschicken.

Alle Vernunftgesetze sind in dem Wesen unseres Geistes begründet; aber erst durch eine Erfahrung, auf welche sie anwendbar sind, gelangen sie zum empirischen Bewusstseyn, und je öfter der Fall ihrer Anwendung eintritt, desto inniger verweben sie sich mit diesem Bewusstseyn. So verhält es sich mit *allen* Vernunftgesetzen; — so verhält es sich insbesondere auch mit den praktischen — die nicht auf ein blosses *Urtheil*, wie die theoretischen, sondern die auf eine Wirksamkeit ausser uns ausgehen, und sich dem Bewusstseyn unter der Gestalt *von Trieben* ankündigen. — Die Grundlage zu allen Trieben liegt in unserem Wesen; aber weiter auch nichts als eine Grundlage. Jeder Trieb muss durch die Erfahrung *geweckt* werden, wenn er zum Bewusstseyn gelangen; und durch häufige Erfahrungen von dergleichen Art *entwickelt* werden, wenn er zur *Neigung* — und die Befriedigung desselben zum *Bedürfnisse* werden soll. Die Erfahrung aber hängt nicht von uns selbst ab, mithin auch nicht das Erwachen und die Entwickelung unserer Triebe überhaupt.

Das unabhängige Nicht-Ich, als Grund der Erfahrung, oder *die Natur*, ist mannigfaltig; kein Theil derselben ist dem anderen vollkommen gleich, welcher Satz sich auch in der Kan-

tischen Philosophie behauptet und sich eben in ihr streng erweisen lässt; es folgt daraus, dass sie auch auf den menschlichen Geist sehr verschieden einwirke, die Fähigkeiten und Anlagen desselben nirgends auf die gleiche Art entwickele. Durch diese verschiedene Handlungsart der Natur werden die *Individuen*, und das, was man ihre besondere empirische individuelle Natur nennt, bestimmt; und wir können in dieser Rücksicht sagen: kein Individuum ist dem anderen in Absicht seiner erwachten und entwickelten Fähigkeiten vollkommen gleich. — Hieraus entsteht eine physische Ungleichheit, zu der wir nicht nur nichts beigetragen haben, sondern die wir auch durch unsere Freiheit nicht heben konnten: denn — ehe wir durch Freiheit dem Einflusse der Natur auf uns widerstehen können, müssen wir zum Bewusstseyn und zum Gebrauche dieser Freiheit gelangt seyn; wir können aber nicht anders dazu gelangen, als vermittelst jener Erweckung und Entwickelung unserer Triebe, die nicht von uns selbst abhängt.

Aber das höchste Gesetz der Menschheit und aller vernünftigen Wesen, das Gesetz der völligen Uebereinstimmung mit uns selbst, der absoluten Identität, inwiefern es durch Anwendung auf eine Natur positiv und material wird, fordert, dass in dem Individuum alle Anlagen gleichförmig entwickelt, alle Fähigkeiten zur höchstmöglichen Vollkommenheit ausgebildet werden — eine Forderung, deren Gegenstand das blosse Gesetz nicht realisiren kann, weil die Erfüllung derselben, nach dem eben jetzt gesagten, nicht vom blossen Gesetze, noch von *unserem* dadurch allerdings bestimmbaren *Willen*, sondern *von der freien Naturwirkung* abhängt.

Bezieht man dieses Gesetz auf die Gesellschaft; setzt man voraus, dass mehrere vernünftige Wesen vorhanden sind, so ist in der Forderung, dass *in Jedem* alle seine Anlagen gleichförmig ausgebildet werden sollen, zugleich die Forderung enthalten, *dass alle die verschiedenen vernünftigen Wesen auch unter sich gleichförmig gebildet werden sollen.* — Sind die Anlagen aller an sich gleich, wie sie es sind, da sie sich bloss auf die reine Vernunft gründen, sollen sie in allen auf die gleiche Art ausgebildet werden, welches der Inhalt jener For-

derung ist; so muss das Resultat einer gleichen Ausbildung gleicher Anlagen allenthalben sich selbst gleich seyn; und wir kommen hier auf einem anderen Wege wieder zu dem in der vorigen Vorlesung aufgestellten letzten Zwecke aller Gesellschaft: *der völligen Gleichheit aller ihrer Mitglieder.*

Das blosse Gesetz kann, wie schon in der vorigen Vorlesung auf einem anderen Wege gezeigt worden, den Gegenstand dieser Forderung ebensowenig realisiren, als den der obigen, auf welche die jetzige sich gründet. Aber die Freiheit des Willens *soll* und *kann* streben, um jenem Zwecke sich immer mehr zu nähern.

Und hier tritt denn die Wirksamkeit des gesellschaftlichen Triebes ein, der auf den gleichen Zweck ausgeht, und der das Mittel wird zu der geforderten Annäherung ins Unendliche. Der gesellschaftliche Trieb, oder der Trieb, sich in Wechselwirkung mit freien vernünftigen Wesen — als solchen — zu setzen, fasst unter sich folgende beiden Triebe: den *Mittheilungstrieb*, d. i. den Trieb, jemanden von derjenigen Seite auszubilden, von der *wir* vorzüglich ausgebildet sind, den Trieb, jeden anderen Uns selbst, dem besseren Selbst in uns, soviel als möglich, gleich zu machen; und dann — *den Trieb zu empfangen*, d. i. den Trieb, sich von jedem von derjenigen Seite ausbilden zu lassen, von welcher er vorzüglich ausgebildet und wir vorzüglich ungebildet sind. — So wird durch Vernunft und Freiheit der Fehler, den die Natur gemacht hat, verbessert; die einseitige Ausbildung, die die Natur dem Individuum gab, wird Eigenthum des ganzen Geschlechtes; und das ganze Geschlecht giebt dagegen dem Individuum die seinige; es giebt ihm, wenn wir voraussetzen, dass alle unter den bestimmten Naturbedingungen mögliche Individuen vorhanden sind, alle unter diesen Bedingungen mögliche Bildung. Die Natur bildete Jeden nur einseitig, aber sie bildete dennoch in allen Puncten, in denen sie sich mit vernünftigen Wesen berührte. Die Vernunft vereinigt diese Puncte, bietet der Natur eine fest zusammengedrängte nnd ausgedehnte Seite dar, und nöthigt dieselbe, wenigstens das Geschlecht in allen seinen einzelnen Anlagen auszubilden, da sie das Individuum so nicht bilden wollte. Für

gleichmässige Vertheilung der erlangten Bildung unter die einzelnen Glieder der Gesellschaft hat die ***Vernunft*** durch jene Triebe schon selbst gesorgt, und ***sie*** wird weiter dafür sorgen; denn bis hieher geht das Gebiet der Natur nicht.

Sie wird sorgen, dass jedes Individuum ***mittelbar aus den Händen der Gesellschaft*** die ganze vollständige] Bildung erhalte, die es ***unmittelbar*** der Natur nicht abgewinnen konnte. Die Gesellschaft wird die Vortheile aller Einzelnen, als ein Gemeingut, zum freien Gebrauche aller aufhäufen, und sie dadurch um die Zahl der Individuen vervielfältigen; sie wird den Mangel der Einzelnen gemeinschaftlich tragen, und ihn dadurch auf eine unendlich kleine Summe zurückbringen. — Oder, dass ich dies in der anderen Formel ausdrücke, die für die Anwendung auf manche Gegenstände bequemer ist: — der Zweck aller Bildung der Geschicklichkeit ist der, die Natur, so wie ich diesen Ausdruck eben bestimmt habe, der Vernunft zu unterwerfen, die Erfahrung, insofern sie nicht von den Gesetzen unseres Vorstellungsvermögens abhängig ist, übereinstimmend mit unseren nothwendigen praktischen Begriffen von ihr zu machen. Also, die Vernunft liegt mit der Natur in einem stets dauernden Kampfe; dieser Krieg kann nie enden, wenn wir nicht Götter werden sollen; aber es soll und kann der Einfluss der Natur immer schwächer, die Herrschaft der Vernunft immer mächtiger werden; die letztere soll über die erstere einen Sieg nach dem anderen davontragen. Nun mag Ein Individuum vielleicht in seinen besonderen Berührungspuncten die Natur mit Vortheil bekämpfen, dagegen aber wird es vielleicht in allen anderen von derselben unwiderstehlich beherrscht. Jetzt steht die Gesellschaft zusammen, und steht für Einen Mann; was der Einzelne nicht konnte, werden durch vereinte Kräfte Alle vermögen. Jeder zwar kämpft einzeln, aber die Schwächung der Natur durch den gemeinschaftlichen Kampf, und der Sieg, den jeder an seinem Theile einzeln davon trägt, kommt Allen zu statten. — So entsteht demnach eben durch die physische Ungleichheit der Individuen eine neue Festigkeit für das Band, das Alle zu Einem Körper vereint; der Drang des Bedürfnisses und der noch viel süssere

Drang, den Bedürfnissen abzuhelfen, schliesst sie inniger aneinander, und die Natur hat die Macht der Vernunft verstärket, indem sie dieselbe schwächen wollte.

Bis hieher geht alles seinen natürlichen Gang: wir haben höchst verschiedene ***Charaktere***, mannigfaltig der Art und dem Grade ihrer Ausbildung nach; aber wir haben noch keine verschiedenen ***Stände***: denn wir haben noch ***keine besondere Bestimmung*** durch ***Freiheit***, keine willkürliche Wahl einer besonderen Art der Bildung, aufweisen können. — Ich sagte: wir haben noch keine besondere Bestimmung durch Freiheit aufweisen können; und man verstehe dieses nicht unrecht, und nicht halb. — Der gesellschaftliche Trieb überhaupt bezieht sich allerdings auf die Freiheit; er treibt bloss, aber er nöthigt nicht. Man kann demselben widerstreben und ihn unterdrükken. Man kann aus menschenfeindlichem Egoismus sich überhaupt absondern, sich weigern, etwas von der Gesellschaft anzunehmen, um ihr nichts geben zu müssen; man kann aus roher Thierheit die Freiheit derselben vergessen und sie betrachten, als etwas, das unserer blossen Willkür unterworfen ist; weil man sich selbst nicht anders betrachtet, als unterworfen der Willkür der Natur. — Aber davon ist hier nicht die Rede. Vorausgesetzt, dass man nur überhaupt dem gesellschaftlichen Triebe gehorche, so ist es unter der Leitung desselben nothwendig, mitzutheilen, was man Gutes hat, an den, der dessen bedarf, — und anzunehmen das, was uns mangelt, von dem, der es hat; — und es bedarf dazu keiner besonderen Bestimmung oder Modification des gesellschaftlichen Triebes durch einen neuen Act der Freiheit: und bloss dieses wollte ich sagen.

Der charakteristische Unterschied ist der: ***unter den bis jetzt entwickelten Bedingungen*** gebe ich, als Individuum, mich der Natur zur einseitigen Entwickelung irgend einer besonderen Anlage in mir hin, ***weil ich muss***; ich habe dabei keine Wahl, sondern ich folge unwillkürlich ihrer Leitung; ich nehme alles, was sie mir giebt, aber ich kann nicht nehmen, was sie nicht geben will; ich vernachlässige keine Gelegenheit, mich so vielseitig auszubilden, als ich kann; ich erschaffe bloss keine

Gelegenheit, weil ich das nicht vermag. — ***Wähle ich im Gegentheil*** einen Stand — wenn nur ein Stand etwas durch freie Willkür gewähltes seyn soll, wie er es doch wohl dem Sprachgebrauche nach seyn soll — wähle ich einen Stand, so muss ich freilich, um auch nur wählen zu können, ***vorher*** der Natur mich hingegeben haben — denn es müssen schon verschiedene Triebe in mir geweckt, verschiedene Anlagen in mir zum Bewusstseyn erhoben seyn; aber ***in der Wahl selbst*** beschliesse ich doch von nun an, auf gewisse Veranlassungen, die mir die Natur etwa geben möchte, gar keine Rücksicht zu nehmen, um alle meine Kräfte und alle Begünstigungen der Natur zu Entwickelung einer ***einzigen oder auch mehrerer bestimmter Fertigkeiten ausschliessend anzuwenden:*** und durch die besondere Fertigkeit, zu deren Entwickelung ich mich durch freie Wahl widme, wird mein Stand bestimmt.

Es entsteht die Frage: ***soll*** ich einen bestimmten Stand wählen; oder, wenn ich nicht ***soll***, ***darf*** ich ausschliessend einem bestimmten Stande, d. i. einer einseitigen Ausbildung, mich widmen? Wenn ich soll, wenn es unbedingte Pflicht ist, einen bestimmten Stand zu wählen, so muss sich aus dem höchsten Vernunftgesetze ein Trieb, der auf die Wahl eines Standes geht, ableiten lassen; wie sich in Absicht der Gesellschaft überhaupt ein solcher Trieb ableiten liess; wenn ich bloss darf, so wird sich aus diesem Gesetze kein solcher Trieb, aber wohl eine Erlaubniss ableiten lassen; und für die Bestimmung des Willens zu der wirklichen Wahl des durch das Gesetz bloss Erlaubten muss sich ein empirisches Datum aufzeigen lassen, durch welches kein Gesetz, sondern bloss eine Regel der Klugheit bestimmt wird. Wie es sich damit verhalte, wird sich aus der Untersuchung ergeben.

Das Gesetz sagt: bilde alle deine Anlagen vollständig und gleichförmig aus, so weit du nur kannst; aber es bestimmt darüber nichts, ob ich sie unmittelbar an der Natur, oder mittelbar, durch Gemeinschaft mit anderen, üben soll. Hierüber ist demnach die Wahl völlig meiner eigenen Klugheit überlassen. Das Gesetz sagt: unterwirf die Natur deinen Zwecken; aber es sagt nicht, dass ich, wenn ich sie auch für gewisse

meiner Zwecke schon durch andere sattsam gebildet antreffen sollte, sie dennoch weiter für alle mögliche Zwecke der Menschheit bilden soll. Mithin verbietet das Gesetz nicht, einen besonderen Stand zu wählen; — aber es gebietet es auch nicht, eben darum, weil es dasselbe nicht verbietet. Ich bin auf dem Felde der freien Willkür; ich darf einen Stand wählen, und habe bei dem Entschlusse, nicht ob ich diesen oder jenen bestimmten Stand — davon werden wir ein ander Mal reden — sondern, ob ich überhaupt einen Stand wählen soll oder nicht, mich nach ganz anderen Bestimungsgründen, als solchen, die unmittelbar aus dem Gesetze abgeleitet sind, umzusehen.

Der Mensch wird, so wie die Sachen gegenwärtig stehen, in der Gesellschaft geboren; er findet die Natur nicht mehr roh, sondern auf mannigfaltige Art schon für seine möglichen Zwecke vorbereitet. Er findet eine Menge Menschen beschäftiget, in verschiedenen Zweigen dieselbe für den Gebrauch vernünftiger Wesen nach allen ihren Seiten zu bearbeiten. Schon vieles findet er gethan, das er ausserdem selbst hätte thun müssen. Er könnte vielleicht ein sehr angenehmes Daseyn haben, ohne überhaupt seine Kräfte selbst unmittelbar auf die Natur zu wenden, er könnte unter dem blossen Genusse dessen, was die Gesellschaft schon gethan hat, und was sie insbesondere zu seiner eigenen Ausbildung thut, vielleicht eine gewisse Vollkommenheit erhalten. Aber das darf er nicht: er muss seine Schuld an die Gesellschaft abzutragen wenigstens suchen; er muss seinen Platz besetzen; er muss die Vollkommenheit des Geschlechts, das so vieles für ihn gethan hat, auf irgend eine Art höher zu bringen sich wenigstens bestreben.

Hierzu hat er zwei Wege: entweder er setzt sich vor, die Natur nach allen Seiten zu bearbeiten; aber dann würde er vielleicht sein ganzes Leben, und mehrere Leben, wenn er mehrere hätte, anwenden müssen, um sich auch nur davon die Kenntniss zu erwerben, was vor ihm schon durch andere geschehen und was zu thun übrig sey; und so wäre sein Leben, zwar nicht durch die Schuld seines bösen Willens, aber doch durch die Schuld seiner Unklugheit, für das Menschen-

geschlecht verloren. Oder er ergreift irgend ein besonderes Fach, dessen vorläufige völlige Erschöpfung ihm etwa am nächsten liegt: für dessen Bearbeitung er etwa durch Natur und Gesellschaft schon vorher am meisten ausgebildet war, und widmet sich demselben ausschliessend. Seine eigene Cultur für die übrigen Anlagen überlässt er der Gesellschaft, die er in seinem gewählten Fache zu cultiviren den Vorsatz, das Bestreben, den Willen hat: und so hat er sich einen Stand gewählt, und diese Wahl ist an sich völlig rechtmässig. Doch steht auch dieser Act der Freiheit, so wie alle unter dem Sittengesetze überhaupt, insofern dasselbe Regulativ unserer Handlungen ist, oder unter dem kategorischen Imperativ, den ich so ausdrücke: sey, in Absicht deiner Willensbestimmungen, nie in Widerspruch mit dir selbt: ein Gesetz, welchem, in dieser Formel ausgedrückt, jeder Genüge leisten kann, da die Bestimmung unseres Willens gar nicht von der Natur, sondern lediglich von uns selbst abhängt.

Die Wahl eines Standes ist eine Wahl durch Freiheit; mithin darf kein Mensch irgend zu einem Stande gezwungen, oder von irgend einem Stande ausgeschlossen werden. Jede einzelne Handlung, so wie jede allgemeine Veranstaltung, die auf einen solchen Zwang ausgeht, ist unrechtmässig; abgerechnet, dass es unklug ist, einen Menschen zu diesem Stande zu zwingen oder von einem anderen abzuhalten, weil keiner die besonderen Talente des anderen vollkommen kennen kann, und dadurch oft ein Glied für die Gesellschaft völlig verloren geht, dass es an den unrechten Platz gestellt wird. — Dies abgerechnet, ist es an sich ungerecht; denn es setzt unsere Handlung in Widerspruch mit unserem praktischen Begriffe von ihr. Wir wollten ein *Glied* der Gesellschaft, und wir machen ein *Werkzeug* derselben; wir wollten einen *freien Mitarbeiter* an unserem grossen Plan, und wir machen ein *gezwungenes, leidendes Instrument* desselben: wir tödten durch unsere Einrichtung den Menschen in ihm, so viel es an uns liegt, und vergehen uns an ihm und an der Gesellschaft.

Es wurde ein bestimmter Stand, die weitere Ausbildung eines bestimmten Talentes gewählt, *um der Gesellschaft das-*

jenige, was sie für uns gethan hat, wiedergeben zu können; demnach ist jeder verbunden, seine Bildung auch wirklich anzuwenden zum Vortheil der Gesellschaft. Keiner hat das Recht, bloss für den eigenen Selbstgenuss zu arbeiten, sich vor seinen Mitmenschen zu verschliessen, und seine Bildung ihnen unnütz zu machen; denn eben durch die Arbeit der Gesellschaft ist er in den Stand gesetzt worden, sie sich zu erwerben, sie ist in einem gewissen Sinne ihr Product, ihr Eigenthum; und er beraubt sie ihres Eigenthums, wenn er ihnen dadurch nicht nützen will. Jeder hat die Pflicht, nicht nur überhaupt der Gesellschaft nützlich seyn zu wollen; sondern auch seinem besten Wissen nach alle seine Bemühungen auf den letzten Zweck der Gesellschaft zu richten, auf den — das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln, d. i. es immer freier von dem Zwange der Natur, immer selbstständiger und selbstthätiger zu machen — und so entsteht denn durch diese neue Ungleichheit eine neue Gleichheit, nemlich ein gleichförmiger Fortgang der Cultur in allen Individuen.

Ich sage nicht, dass es immer so ist, wie ich es jetzt geschildert habe; aber so sollte es nach unseren praktischen Begriffen von der Gesellschaft und den verschiedenen Ständen in derselben seyn, und wir können und sollen arbeiten, um zu machen, dass es so werde. — Wie kräftig besonders der gelehrte Stand für diesen Zweck wirken könne, und wie viel Mittel dazu in seiner Macht seyen, werden wir zu seiner Zeit sehen.

Wenn wir die entwickelte Idee auch nur ohne alle Beziehung auf uns selbst betrachten, so erblicken wir doch wenigstens ausser uns eine Verbindung, in der keiner für sich selbst arbeiten kann, ohne für alle andere zu arbeiten, oder für den anderen arbeiten, ohne zugleich für sich selbst zu arbeiten — indem der glückliche Fortgang Eines Mitgliedes glücklicher Fortgang für Alle, und der Verlust des Einen Verlust für Alle ist: ein Anblick, der schon durch die Harmonie, die wir in dem allermannigfaltigsten erblicken, uns innig wohlthut und unseren Geist mächtig emporhebt.

Das Interesse steigt, wenn man einen Blick auf sich selbst

thut und sich als Mitglied dieser grossen, innigen Verbindung betrachtet. Das Gefühl unserer Würde und unserer Kraft steigt, wenn wir uns sagen, was jeder unter uns sich sagen kann: mein Daseyn ist nicht vergebens und zwecklos; ich bin ein nothwendiges Glied der grossen Kette, die von Entwickelung des ersten Menschen zum vollen Bewusstseyn seiner Existenz bis in die Ewigkeit hinausgeht; alles, was jemals gross und weise und edel unter den Menschen war, — diejenigen Wohlthäter des Menschengeschlechts, deren Namen ich in der Weltgeschichte aufgezeichnet lese, und die mehreren, deren Verdienste ohne ihre Namen vorhanden sind, — sie alle haben für mich gearbeitet; — ich bin in ihre Ernte gekommen; — ich betrete auf der Erde, die sie bewohnten, ihre Segen verbreitenden Fusstapfen. Ich kann, sobald ich will, die erhabene Aufgabe, die sie sich aufgegeben hatten, ergreifen, unser gemeinsames Brudergeschlecht immer weiser und glücklicher zu machen; ich kann da fortbauen, wo sie aufhören mussten; ich kann den herrlichen Tempel, den sie unvollendet lassen mussten, seiner Vollendung näher bringen.

„Aber ich werde aufhören müssen, wie sie;“ dürfte sich jemand sagen. — O! es ist der erhabenste Gedanke unter allen: ich werde, wenn ich jene erhabene Aufgabe übernehme, nie vollendet haben; ich kann also, so gewiss die Uebernehmung derselben meine Bestimmung ist, ich kann nie aufhören *zu wirken* und mithin nie aufhören *zu seyn*. Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Daseyn keine Zeit bestimmt, — und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Uebernehmung jener grossen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden, in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle, — schäumet und tobet, und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnen-

stäubchen des Körpers, den ich mein nenne; — mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.

Vierte Vorlesung.
Ueber die Bestimmung des Gelehrten.

Ich habe heute von der Bestimmung des Gelehrten zu reden.

Ich befinde mich mit diesem Gegenstande in einer besonderen Lage. Sie alle, meine Herren, oder doch die meisten unter ihnen haben die Wissenschaften zur Beschäftigung ihres Lebens gewählt, und ich — so wie Sie; Sie alle — so lässt sich annehmen — wenden Ihre ganze Kraft an, um mit Ehre zum Gelehrten-Stande gezählet werden zu können; und ich habe gethan und thue das gleiche. Ich soll als Gelehrter vor angehenden Gelehrten von der Bestimmung des Gelehrten reden. Ich soll den Gegenstand gründlich untersuchen; ihn, wenn ichs vermag, erschöpfen; ich soll in der Darstellung der Wahrheit nichts vergeben. Und wie, wenn ich eine sehr ehrwürdige, sehr erhabene, vor allen übrigen Ständen sehr ausgezeichnete Bestimmung für diesen Stand auffinde; werde ich sie aufstellen können, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, die übrigen Stände herabzuwürdigen, von Eigendünkel geblendet zu scheinen? -- — Aber ich rede als Philosoph, dem es obliegt, jeden Begriff scharf zu bestimmen. Was kann ich dagegen, dass eben dieser Begriff im Systeme an der Reihe ist? Ich darf der erkannten Wahrheit nichts vergeben. Sie ist immer Wahrheit, und auch die Bescheidenheit ist ihr unter-

geordnet, und ist eine falsche Bescheidenheit, wo sie ihr Eintrag thut. Lassen Sie uns unseren Gegenstand vors erste kalt und so untersuchen, als ob er keine Beziehung auf uns hätte; ihn untersuchen, als einen Begriff aus einer uns völlig fremden Welt. Lassen Sie uns unsere Beweise desto mehr schärfen. Lassen Sie uns nicht vergessen, was ich zu seiner Zeit gar nicht mit geringerer Kraft darzustellen denke: dass jeder Stand nothwendig ist; jeder unsere Achtung verdient; dass nicht der Stand, sondern die würdige Behauptung desselben das Individuum ehrt; und dass Jeder nur insofern ehrwürdiger ist, inwiefern er der vollkommenen Erfüllung seines Platzes in der Reihe am nächsten kommt; — dass eben darum der Gelehrte Ursach hat, am allerbescheidensten zu seyn, weil ihm ein Ziel aufgesteckt ist, von dem er stets gar weit entfernt bleiben wird, — weil er ein sehr erhabenes Ideal zu erreichen hat, dem er gewöhnlich nur in einer grossen Entfernung sich annähert. —

„Im Menschen sind mancherlei Triebe und Anlagen, und es ist die Bestimmung jedes Einzelnen, alle seine Anlagen, so weit er nur irgend kann, auszubilden. Unter andern ist in ihm der Trieb zur Gesellschaft; diese bietet ihm eine neue, besondere Bildung dar, — die für die Gesellschaft — und eine ungemeine Leichtigkeit der Bildung überhaupt. Es ist dem Menschen darüber nichts vorgeschrieben — ob er alle seine Anlagen insgesammt unmittelbar an der Natur, oder ob er sie mittelbar durch die Gesellschaft ausbilden wolle. Das erstere ist schwer, und bringt die Gesellschaft nicht weiter; daher erwählt mit Recht jedes Individuum in der Gesellschaft sich seinen bestimmten Zweig von der allgemeinen Ausbildung, überlässt die übrigen den Mitgliedern der Gesellschaft und erwartet, dass sie an dem Vortheil *ihrer* Bildung *ihn* werden Antheil nehmen lassen, so wie er an der *seinigen sie* Antheil nehmen lässt; und das ist der Ursprung und der Rechtsgrund der Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft."

Dieses sind die Resultate meiner bisherigen Vorlesungen. Einer Eintheilung der verschiedenen Stände nach reinen Vernunftbegriffen, welche recht wohl möglich ist, müsste eine er-

schöpfte Aufzählung aller natürlichen Anlagen und Bedürfnisse des Menschen (nicht etwa seiner bloss erkünstelten Bedürfnisse) zum Grunde gelegt werden. — Der Cultur jeder Anlage — oder was das gleiche heisst — der Befriedigung jedes natürlichen, auf einen im Menschen ursprünglich liegenden Trieb gegründeten Bedürfnisses, kann ein besonderer Stand gewidmet werden. Wir behalten uns diese Untersuchung bis zu einer anderen Zeit vor; um in gegenwärtiger Stunde eine uns näher liegende zu unternehmen.

Wenn die Frage über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer nach obigen Grundsätzen eingerichteten Gesellschaft entstünde — und jede Gesellschaft richtet sich durch die natürlichen Triebe des Menschen ohne alle Leitung und völlig von selbst gerade so ein, wie aus unserer Untersuchung über den Ursprung der Gesellschaft erhellet — wenn, sage ich, jene Frage entstünde, so würde die Beantwortung derselben die Untersuchung folgender Frage voraussetzen: ist in der gegebenen Gesellschaft für die Entwickelung und Befriedigung *aller* Bedürfnisse, und zwar für die *gleichförmige* Entwickelung und Befriedigung aller, gesorgt? Wäre dafür gesorgt, so wäre die Gesellschaft, als Gesellschaft, vollkommen, das heisst nicht, sie *erreichte* ihr Ziel, welches nach unseren ehemaligen Betrachtungen unmöglich ist; sondern sie wäre so eingerichtet, dass sie ihrem Ziele sich nothwendig immer mehr *annähern* müsste; wäre dafür nicht gesorgt, so könnte sie zwar wohl durch ein glückliches Ohngefähr auf dem Wege der Cultur weiter vorrücken; aber man könnte nie sicher darauf rechnen; sie könnte ebensowohl durch ein unglückliches Ohngefähr zurückkommen. —

Die Sorge für diese gleichförmige Entwickelung aller Anlagen des Menschen setzt zuvörderst die Kenntniss seiner sämmtlichen Anlagen, die Wissenschaft aller seiner Triebe und Bedürfnisse, die geschehene Ausmessung seines ganzen Wesens voraus. Aber diese vollständige Kenntniss des ganzen Menschen gründet sich selbst auf eine Anlage, welche entwickelt werden muss; denn es giebt allerdings einen Trieb im Menschen, zu *wissen*, und insbesondere dasjenige zu wissen, was

ihm Noth thut. Die Entwickelung dieser Anlage aber erfordert alle Zeit und alle Kräfte eines Menschen; giebt es irgend ein gemeinsames Bedürfniss, welches dringend fordert, dass ein besonderer Stand seiner Befriedigung sich widme, so ist es dieses. —

Nun aber würde die blosse *Kenntniss* der Anlagen und Bedürfnisse des Menschen, ohne die Wissenschaft, sie *zu entwickeln* und *zu befriedigen*, nicht nur eine höchst traurige und niederschlagende; sie würde zugleich eine leere und völlig unnütze Kenntniss seyn. — Derjenige handelt sehr unfreundschaftlich gegen mich, der mir meinen Mangel zeigt, ohne mir zugleich die Mittel zu zeigen, wie ich meinen Mangel ersetzen könne; der mich zum Gefühl meiner Bedürfnisse bringt, ohne mich in den Stand zu setzen, sie zu befriedigen. Hätte er mich lieber in meiner thierischen Unwissenheit gelassen! — Kurz, jene Kenntniss würde nicht diejenige Kenntniss seyn, die die Gesellschaft verlangte, und um deren willen sie einen besonderen Stand, der in dem Besitze von Kenntnissen wäre, haben müsste; denn sie zweckte nicht ab auf Vervollkommnung des Geschlechts, und vermittelst dieser Vervollkommnung auf Vereinigung, wie sie doch sollte. — Mit jener Kenntniss der Bedürfnisse muss demnach zugleich die Kenntniss der *Mittel* vereinigt seyn, *wie sie befriediget werden können;* und diese Kenntniss fällt mit Recht dem gleichen Stande anheim, weil keine ohne die andere vollständig, noch weniger thätig und lebendig werden kann. Die Kenntniss der ersteren Art gründet sich auf reine Vernunftsätze, und ist *philosophisch;* die von der zweiten zum Theil auf Erfahrung, und ist insofern *philosophisch-historisch* (nicht bloss historisch; denn ich muss ja die Zwecke, die sich nur philosophisch erkennen lassen, auf die in der Erfahrung gegebenen Gegenstände beziehen, um die letzteren als Mittel zur Erreichung der ersteren beurtheilen zu können). — Diese Kenntniss soll der Gesellschaft nützlich werden; es ist demnach nicht bloss darum zu thun, überhaupt zu wissen, welche Anlagen der Mensch an sich habe, und durch welche Mittel überhaupt man dieselben entwickeln könne; eine solche Kenntniss würde noch immer

gänzlich unfruchtbar bleiben. Sie muss noch einen Schritt weiter gehen, um den erwünschten Nutzen wirklich zu gewähren. Man muss wissen, auf welcher bestimmten Stufe der Cultur diejenige Gesellschaft, deren Mitglied man ist, in einem bestimmten Zeitpuncte stehe, — welche bestimmte Stufe sie von dieser aus zu ersteigen und welcher Mittel sie sich dafür zu bedienen habe. Nun kann man allerdings aus Vernunftgründen, unter Voraussetzung einer Erfahrung überhaupt, vor aller bestimmten Erfahrung vorher, den Gang des Menschengeschlechts berechnen; man kann die einzelnen Stufen ohngefähr angeben, über welche es schreiten muss, um bei einem bestimmten Grade der Bildung anzulangen; aber die Stufe angeben, auf welcher es in einem bestimmten Zeitpuncte wirklich stehe, das kann man schlechterdings nicht aus blossen Vernunftgründen; darüber muss man die Erfahrung befragen; man muss die Begebenheiten der Vorwelt — aber mit einem durch Philosophie geläuterten Blicke — erforschen; man muss seine Augen rund um sich herum richten, und seine Zeitgenossen beobachten. Dieser letzte Theil der für die Gesellschaft nothwendigen Kenntniss ist demnach bloss ***historisch.***

Die drei angezeigten Arten der Erkenntniss, vereinigt gedacht — und ausser der Vereinigung stiften sie nur geringen Nutzen — machen das aus, was man Gelehrsamkeit nennt, oder wenigstens ausschliessend nennen sollte; und derjenige, der sein Leben der Erwerbung dieser Kenntnisse widmet, heisst ein Gelehrter.

Eben nicht jeder einzelne muss, nach jenen drei Arten der Erkenntniss, den ganzen Umfang des menschlichen Wissens umfassen — das würde grösstentheils unmöglich, und eben darum, weil es unmöglich ist, würde das Bestreben darnach fruchtlos seyn und das ganze Leben eines Mitgliedes — das der Gesellschaft nützlich hätte werden können — ohne Gewinn für selbige verschwenden. Einzelne mögen sich einzelne Theile jenes Gebietes abstecken; aber jeder sollte seinen Theil nach jenen drei Ansichten: philosophisch, philosophisch-historisch und bloss historisch, bearbeiten. — Ich deute dadurch nur vorläufig an, was ich zu einer anderen Zeit weiter

ausführen werde; um vor der Hand wenigstens durch mein Zeugniss zu betheuern, dass das Studium einer gründlichen Philosophie die Erwerbung empirischer Kenntnisse, wenn sie nur gründlich sind, gar nicht überflüssig macht, sondern dass sie vielmehr die Unentbehrlichkeit derselben am überzeugendsten darthut. — Der Zweck aller dieser Kenntnisse nun ist der oben angezeigte: vermittelst derselben zu sorgen, dass alle Anlagen der Menschheit gleichförmig, stets aber fortschreitend, sich entwickeln: und hieraus ergiebt sich denn die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes: es ist die *oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechtes im allgemeinen, und die stete Beförderung dieses Fortganges.* — Ich thue mir Gewalt an, meine Herren, um von der erhabenen Idee, die jetzt aufgestellt ist, meine Empfindung noch nicht fortreissen zu lassen: der Weg der kalten Untersuchung ist noch nicht geendigt. Aber das muss ich doch im Vorbeigehen bemerklich machen, was diejenigen eigentlich thun würden, die den freien Fortgang der Wissenschaften zu hemmen suchten. Ich sage: thun *würden;* denn wie kann ich wissen, ob es dergleichen Leute giebt oder nicht? Von dem Fortgange der Wissenschaften hängt unmittelbar der ganze Fortgang des Menschengeschlechtes ab. Wer jenen aufhält, hält diesen auf. — Und wer diesen aufhält, — welchen Charakter stellt derselbe öffentlich vor sein Zeitalter und vor die Nachwelt hin? Lauter, als durch tausend Stimmen, durch Handlungen, ruft er der Welt und der Nachwelt in die betäubten Ohren: die Menschen um mich herum sollen, wenigstens so lange ich lebe, nicht weiser und besser werden; denn in ihrem gewaltsamen Fortgange würde auch ich, trotz alles Widerstrebens, wenigstens in etwas mit fortgerissen werden; und dies verabscheue ich; ich will nicht erleuchteter, ich will nicht edler werden: Finsterniss und Verkehrtheit ist mein Element, und ich werde meine letzten Kräfte aufbieten, um mich nicht aus demselben verrücken zu lassen. — Alles kann die Menschheit entbehren; alles kann man ihr rauben, ohne ihrer wahren Würde zu nahe zu treten; nur nicht die Möglichkeit der Vervollkommnung. Kalt und schlauer, als das menschenfeindliche Wesen, das uns

die Bibel schildert, haben diese Menschenfeinde überlegt und berechnet, und aus der heiligsten Tiefe herausgesucht, wo sie die Menschheit angreifen müssten, um dieselbe im Keime zu zerdrücken und — sie haben es gefunden. — Die Menschheit wendet unwillig von ihrem Bilde sich weg. — Wir gehen zu unserer Untersuchung zurück. —

Die Wissenschaft ist selbst ein Zweig der menschlichen Bildung; jeder Zweig derselben muss weiter gebracht werden, wenn alle Anlagen der Menschheit weiter ausgebildet werden sollen; es kommt demnach jedem Gelehrten, so wie jedem Menschen, der einen besonderen Stand gewählt hat, zu, dass er strebe, die Wissenschaft, und insbesondere den von ihm gewählten Theil der Wissenschaft weiter zu bringen; es kommt ihm zu, wie jedem Menschen in seinem Fache; ja es kommt ihm weit mehr zu. Er soll über die Fortschritte der übrigen Stände wachen, sie befördern; und er selbst wollte *nicht* fortschreiten? Von seinem Fortschritte hängen die Fortschritte in allen übrigen Fächern der menschlichen Bildung ab; er muss ihnen immer zuvor seyn, um für sie den Weg zu bahnen, und ihn zu untersuchen, und sie auf denselben zu leiten; und er wollte zurückbleiben? Von dem Augenblick an hörte er auf zu seyn, was er seyn sollte; und da er nichts anderes ist, so wäre er gar nichts. — Ich sage nicht, dass jeder Gelehrter sein Fach *wirklich weiter bringen* müsse; wenn er nun nicht kann? aber ich sage, dass er *streben* müsse, es weiter zu bringen; dass er nicht ruhen, — nicht glauben müsse, seiner Pflicht Genüge gethan zu haben, bis er es weiter gebracht hat. So lange er lebt, könnte er doch immer noch es weiter bringen; übereilt ihn der Tod, ehe er seinen Zweck erreicht hat — nun wohl, so ist er für diese Welt der Erscheinungen seiner Pflichten entbunden und sein ernster Wille wird ihm für Erfüllung angerechnet. Gilt folgende Regel für alle Menschen, so gilt sie ganz besonders für den Gelehrten: der Gelehrte vergesse, was er gethan hat, sobald es gethan ist, und denke stets nur auf das, was er noch zu thun hat. Der ist noch nicht weit gekommen, für den sich sein Feld nicht bei jedem Schritte, den er in demselben thut, erweitert.

Der Gelehrte ist ganz vorzüglich für die Gesellschaft bestimmt: er ist, insofern er Gelehrter ist, mehr als irgend ein Stand, ganz eigentlich nur durch die Gesellschaft und für die Gesellschaft da; er hat demnach ganz besonders die Pflicht, die gesellschaftlichen Talente, ***Empfänglichkeit*** und ***Mittheilungsfertigkeit***, vorzüglich und in dem höchstmöglichen Grade in sich auszubilden. Die Empfänglichkeit sollte in ihm, wenn er auf die gehörige Art sich die gehörigen empirischen Kenntnisse erworben hat, schon vorzüglich ausgebildet seyn. Er soll bekannt seyn mit demjenigen in seiner Wissenschaft, was schon vor ihm da war: das kann er nicht anders als durch Unterricht — sey es nun mündlicher oder Bücherunterricht, — gelernt, nicht aber durch Nachdenken aus blossen Vernunftgründen entwickelt haben. Aber er soll durch stetes Hinzulernen sich diese Empfänglichkeit erhalten; und sich vor der oft, und bisweilen bei vorzüglichen Selbstdenkern, vorkommenden gänzlichen Verschlossenheit vor fremden Meinungen und Darstellungsarten zu verwahren suchen; denn niemand ist so unterrichtet, dass er nicht immer noch hinzulernen könnte, und bisweilen noch etwas sehr nöthiges zu lernen hätte; und selten ist jemand so unwissend, dass er nicht selbst dem Gelehrtesten etwas sollte sagen können, was derselbe nicht weiss. Der Mittheilungsfertigkeit bedarf der Gelehrte immer; denn er besitzt seine Kenntniss nicht für sich selbst, sondern für die Gesellschaft. Diese hat er von Jugend auf zu üben, sie hat er in steter Thätigkeit zu erhalten; — ***durch welche Mittel,*** werden wir zu seiner Zeit untersuchen.

Seine für die Gesellschaft erworbene Kenntniss soll er nun wirklich zum Nutzen der Gesellschaft anwenden; er soll die Menschen zum Gefühl ihrer wahren Bedürfnisse bringen, und sie mit den Mitteln ihrer Befriedigung bekannt machen. Das heisst nun aber nicht, er soll sich mit ihnen in die tiefen Untersuchungen einlassen, die er selbst unternehmen musste, um etwas gewisses und sicheres zu finden. Dann ginge er darauf aus, alle Menschen zu so grossen Gelehrten zu machen, als er etwa selbst seyn mag; und das ist unmöglich und zweckwidrig. Das übrige muss auch gethan werden; und dazu sind

andere Stände; und wenn diese ihre Zeit gelehrten Untersuchungen widmen sollten, so würden auch die Gelehrten bald aufhören müssen, Gelehrte zu seyn. Wie kann und soll er denn aber seine Kenntnisse verbreiten? Die Gesellschaft könnte ohne Zutrauen auf die Redlichkeit und Geschicklichkeit anderer nicht bestehen, und dieses Zutrauen ist demnach tief in unser Herz geprägt; und wir haben es durch eine besondere Wohlthat der Natur nie in einem höheren Grade, als da wo wir der Redlichkeit und Geschicklichkeit des anderen am dringendsten bedürfen. Er darf auf dieses Vertrauen zu seiner Redlichkeit und Geschicklichkeit rechnen, wenn er es sich erworben hat, wie er soll. — Ferner ist in allen Menschen ein Gefühl des Wahren, welches freilich allein nicht hinreicht, sondern entwickelt, geprüft, geläutert werden muss; und das eben ist die Aufgabe des Gelehrten. Es würde dem Ungelehrten nicht hinreichen, um ihn auf alle Wahrheiten zu führen, deren er bedürfte; aber wenn es nur sonst — und das geschieht oft gerade durch Leute, die sich zu den Gelehrten zählen — wenn es nur sonst nicht etwa künstlich verfälscht worden ist — wird es immer hinreichen, dass er die Wahrheit, wenn ein anderer ihn darauf hinführt, auch ohne tiefe Gründe für Wahrheit anerkenne. — Auf dieses Wahrheitsgefühl darf der Gelehrte gleichfalls rechnen. — Also der Gelehrte ist, insoweit wir den Begriff desselben bis jetzt entwickelt haben, seiner Bestimmung nach der *Lehrer* des Menschengeschlechtes.

Aber er hat die Menschen nich nur im allgemeinen mit ihren Bedürfnissen und den Mitteln, dieselben zu befriedigen, bekannt zu machen: er hat sie insbesondere zu jeder Zeit und an jedem Orte auf die eben jetzt, unter diesen bestimmten Umständen eintretenden Bedürfnisse und auf die bestimmten Mittel, die jetzt aufgegebenen Zwecke zu erreichen, zu leiten. Er sieht nicht bloss das Gegenwärtige, er sieht auch das Künftige; er sieht nicht bloss den jetzigen Standpunct, er sieht auch, wohin das Menschengeschlecht nunmehr schreiten muss, wenn es auf dem Wege zu seinem letzten Ziele bleiben und nicht von demselben abirren, oder auf ihn zurückgehen soll. Er kann nicht verlangen, es auf einmal bis zu dem Puncte fortzureissen,

der etwa ihm in die Augen strahlt; es kann seinen Weg nicht überspringen: er hat nur zu sorgen, dass es nicht stille stehe und dass es nicht zurückgehe. In dieser Rücksicht ist der Gelehrte der ***Erzieher*** der Menschheit. — Ich merke hierbei ausdrücklich an, dass der Gelehrte bei diesem Geschäft, so wie bei allen seinen Geschäften unter dem Gebiete des Sittengesetzes, der gebotenen Uebereinstimmung mit sich selbst, stehe. Er wirkt auf die Gesellschaft; diese gründet sich auf den Begriff der Freiheit; sie und jedes Mitglied derselben ist frei; und er darf sie nicht anders behandeln, als durch moralische Mittel. Der Gelehrte wird nicht in die Versuchung kommen, die Menschen durch ***Zwangsmittel,*** durch Gebrauch physischer Gewalt, zur Annahme seiner Ueberzeugungen zu bringen; gegen diese Thorheit sollte man doch in unserem Zeitalter kein Wort mehr zu verlieren haben; aber er soll sie auch nicht ***täuschen.*** Abgerechnet, dass er dadurch sich an sich selbst vergeht, und dass die Pflichten des Menschen in jedem Falle höher seyn würden, als die Pflichten des Gelehrten; vergeht er dadurch sich zugleich gegen die Gesellschaft. Jedes Individuum in derselben soll aus freier Wahl und aus einer ***von ihm selbst als hinlänglich beurtheilten*** Ueberzeugung handeln; es soll sich selbst bei jeder seiner Handlungen als Mitzweck betrachten können: und als solcher von jedem Mitglied behandelt werden. Wer getäuscht wird, wird als blosses Mittel behandelt.

Der letzte Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl, als der ganzen Gesellschaft, mithin auch aller Arbeiten des Gelehrten an der Gesellschaft, ist sittliche Veredlung des ganzen Menschen. Es ist die Pflicht des Gelehrten, diesen letzten Zweck immer aufzustellen, und ihn bei allem, was er in der Gesellschaft thut, vor Augen zu haben. Niemand aber kann mit Glück an sittlicher Veredlung arbeiten, der nicht selbst ein guter Mensch ist. Wir lehren nicht bloss durch Worte; wir lehren auch weit eindringender durch unser Beispiel; und jeder, der in der Gesellschaft lebt, ist ihr ein gutes Beispiel schuldig, weil die Kraft des Beispiels erst durch unser Leben in der Gesellschaft entsteht. Wie vielmehr ist der Gelehrte

dies schuldig, der in allen Stücken der Cultur den übrigen Ständen zuvor seyn soll! Ist er in dem ersten und höchsten, demjenigen, was auf alle Cultur abzweckt, zurück, wie kann er Muster seyn, das er doch seyn soll; und wie kann er glauben, dass die anderen seinen Lehren folgen werden, denen er vor aller Augen durch jede Handlung seines Lebens widerspricht? (Die Worte, die der Stifter der christlichen Religion an seine Schüler richtete, gelten ganz eigentlich für den Gelehrten: Ihr seyd das Salz der Erde; wenn das Salz seine Kraft verliert, womit soll man salzen? wenn die Auswahl unter den Menschen verdorben ist, wo soll man noch sittliche Güte suchen?) — Also der Gelehrte in der letzten Rücksicht betrachtet, soll der ***sittlich beste*** Mensch seines Zeitalters seyn: er soll die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen.

Dies ist unsere gemeinschaftliche Bestimmung, meine Herren, dies unser gemeinschaftliches Schicksal. Ein glückliches Schicksal, noch durch seinen besonderen Beruf bestimmt zu seyn, dasjenige zu thun, was man schon um seines allgemeinen Berufes willen, als Mensch, thun müsste — seine Zeit und seine Kräfte auf nichts wenden zu sollen, als darauf, wozu man sich sonst Zeit und Kraft mit kluger Kargheit absparen müsste — zur Arbeit, zum Geschäfte, zum einzigen Tagewerk seines Lebens zu haben, was anderen süsse Erholung von der Arbeit seyn würde! Es ist ein stärkender, seelenerhebender Gedanke, den jeder unter Ihnen haben kann, welcher seiner Bestimmung werth ist: auch mir an meinem Theile ist die Cultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut; auch aus meinen Arbeiten wird sich der Gang der künftigen Geschlechter, die Weltgeschichte der Nationen, die noch werden sollen, entwickeln. Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugniss zu geben; an meinem Leben und an meinen Schicksalen liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu thun und zu wagen und zu leiden. Wenn ich um ihrer willen verfolgt und gehasst werden, wenn ich in ihrem Dienste

gar sterben sollte — was thät ich dann sonderliches, was thät ich dann weiter, als das, was ich schlechthin thun müsste? —

Ich weiss es, meine Herren, wie viel ich jetzt gesagt habe; ich weiss es ebenso gut, dass ein entmanntes und nervenloses Zeitalter diese Empfindung und diesen Ausdruck derselben nicht erträgt; dass es alles dasjenige, wozu es sich nicht selbst zu erheben vermag, mit schüchterner Stimme, durch welche die innere Scham sich verräth, Schwärmerei nennt, dass es mit Angst seine Augen von einem Gemälde zurückreisst, in welchem es nichts sieht, als seine Entnervung und seine Schande; dass alles Starke und Erhebende einen solchen Eindruck auf dasselbe macht, wie jede Berührung auf den an allen Gliedern Gelähmten: ich weiss das Alles; aber ich weiss auch, wo ich rede. Ich rede vor jungen Männern, die schon durch ihre Jahre vor dieser gänzlichen Nervenlosigkeit gesichert sind, und ich möchte neben und vermittelst einer männlichen Sittenlehre zugleich Empfindungen in ihre Seele senken, die sie auch in Zukunft vor derselben verwahren könnten. Ich gestehe es freimüthig, dass ich eben von diesem Puncte aus, auf den die Vorsehung mich stellte, etwas beitragen möchte, um eine männlichere Denkungsart, ein stärkeres Gefühl für Erhabenheit und Würde, einen feurigeren Eifer, seine Bestimmung auf jede Gefahr zu erfüllen, nach allen Richtungen hin, soweit die deutsche Sprache reicht, und weiter, wenn ich könnte, zu verbreiten; damit ich einst, wenn Sie diese Gegenden werden verlassen und sich nach allen Enden werden verstreuet haben, in Ihnen an allen Enden, wo Sie leben werden, Männer wüsste, deren auserwählte Freundin die Wahrheit ist; die an ihr hangen im Leben und im Tode; die sie aufnehmen, wenn sie von aller Welt ausgestossen ist; die sie öffentlich in Schutz nehmen, wenn sie verleumdet und verlästert wird; die für sie den schlau versteckten Hass der Grossen, das fade Lächeln des Aberwitzes, und das bemitleidende Achselzucken des Kleinsinnes freudig ertragen. In dieser Absicht habe ich gesagt, was ich gesagt habe, und in dieser Endabsicht werde ich alles sagen, was ich unter Ihnen sagen werde.

Fünfte Vorlesung.

Prüfung der Rousseauschen Behauptungen
über den
Einfluss der Künste und Wissenschaften auf das Wohl der Menschheit.

Für Entdeckung der Wahrheit ist die Bestreitung der entgegengesetzten Irrthümer von keinem beträchtlichen Gewinn. Ist nur einmal die Wahrheit von ihrem eigenthümlichen Grundsatze durch richtige Folgerungen abgeleitet; so muss alles, was derselben widerstreitet, nothwendig, auch ohne ausdrückliche Widerlegung, falsch seyn; und so wie man den ganzen Weg übersieht, den man gehen musste, um zu einer gewissen Kenntniss zu kommen: so erblickt man auch leicht die Nebenwege, die von ihm ab auf irrige Meinungen führen, und wird gar leicht im Stande seyn, jedem Irrenden ganz bestimmt den Punct anzugeben, von welchem aus er sich verirrte. Denn jede Wahrheit kann nur aus Einem Grundsatze abgeleitet werden. *Welches dieser* Grundsatz für jede bestimmte Aufgabe sey, hat eine gründliche Wissenschaftslehre darzulegen. Wie aus jenem Grundsatze nun weiter gefolgert werden solle, wird durch die allgemeine Logik vorgeschrieben, und so lässt denn der wahre Weg sowohl, als der Irrweg sich leicht entdecken.

Aber die Anführung entgegengesetzter Meinungen ist von grossem Gewinn für die *deutliche und klare Darstellung* der gefundenen Wahrheit. Durch Vergleichung der Wahrheit mit den Irrthümern wird man genöthigt, besser auf die unterscheidenden Merkmale beider aufzumerken und sie sich mit schärferer Bestimmtheit und in grösserer Klarheit zu denken. — Ich bediene mich dieser Methode, um Ihnen heute eine kurze und klare Uebersicht dessen zu geben, was ich Ihnen bisher in diesen Vorlesungen vorgetragen habe.

Ich habe die Bestimmung der Menschheit gesetzt in den

beständigen Fortgang der Cultur und die gleichförmig fortgesetzte Entwickelung aller ihrer Anlagen und Bedürfnisse; und ich habe dem Stande, der über den Fortgang und die Gleichförmigkeit dieser Entwickelung zu wachen hat, einen sehr ehrenvollen Platz in der menschlichen Gesellschaft angewiesen.

Dieser Wahrheit hat niemand bestimmter und mit scheinbareren Gründen und kräftigerer Beredsamkeit widersprochen, als Rousseau. Ihm ist das Fortrücken der Cultur die einzige Ursache alles menschlichen Verderbens. Nach ihm ist kein Heil für den Menschen als in dem Naturstande: und — was denn in seinen Grundsätzen ganz richtig folgt — derjenige Stand, der den Fortgang der Cultur am meisten befördert, der Gelehrtenstand, ist nach ihm die Quelle sowohl, als auch der Mittelpunct alles menschlichen Elends und Verderbens. —

Einen solchen Lehrsatz trägt ein Mann vor, der seine geistigen Anlagen selbst bis zu einem sehr hohen Grade ausgebildet hatte. Mit aller Uebermacht, die diese seine vorzügliche Bildung ihm gab, arbeitet er, um wo möglich die gesammte Menschheit von der Richtigkeit seiner Behauptung zu überzeugen, um sie zu überreden, in jenen von ihm angepriesenen Naturstand zurückzukehren. — Ihm ist Rückkehr Fortgang; ihm ist jener verlassene Naturstand das letzte Ziel, zu welchem die jetzt verdorbene und verbildete Menschheit endlich gelangen muss. Er thut demnach gerade das, was wir thun; er arbeitet, um die Menschheit nach seiner Art weiter zu bringen, und ihr Fortschreiten gegen ihr letztes höchstes Ziel zu befördern. Er thut demnach gerade das, was er selbst so bitter tadelt; seine Handlungen stehen mit seinen Grundsätzen in Widerspruch.

Dieser Widerspruch ist ebenderselbe, der auch in seinen Grundsätzen an sich herrscht. Was bewegte ihn doch zum Handeln, als irgend ein Trieb in seinem Herzen? Hätte er diesem Triebe nachgeforscht, und ihn neben den, der ihn zu seinem Irrthume führte, gestellt; so wäre Einheit und Uebereinstimmung in seiner Handlungsart und in seiner Folgerungsart zugleich. — Lösen wir den ersten Widerspruch, so haben wir zugleich den zweiten gelöset; der Vereinigungspunct des

einen ist zugleich der Vereinigungspunct des zweiten. — Wir werden diesen Punct finden; wir werden den Widerspruch lösen; wir werden Rousseau besser verstehen, als er selbst sich verstand, und wir werden ihn in vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst und mit uns antreffen.

Was mochte Rousseau wohl auf jenen sonderbaren, theilweise zwar auch vor ihm von anderen behaupteten, in seiner Allgemeinheit aber der gemeinen Meinung völlig widerstreitenden Satz gebracht haben? Hatte er ihn etwa durch blosses Raisonnement aus einem höheren Grundsatze gefolgert? O nein! Rousseau ist von keiner Seite aus bis zu den Gründen alles menschlichen Wissens vorgedrungen; er scheint sich niemals auch nur die Frage über dieselben aufgeworfen zu haben. Was Rousseau Wahres hat, gründet sich unmittelbar auf sein Gefühl; und seine Kenntniss hat daher den Fehler aller auf blosses unentwickeltes Gefühl gegründeten Kenntniss, dass sie theils *unsicher* ist, weil man sich über sein Gefühl nicht vollständige Rechenschaft ablegen kann; theils das *Wahre mit dem Unwahren* vermischt, weil ein auf ein unentwickeltes Gefühl gegründetes Urtheil immer als gleichbedeutend aufstellt, was doch nicht gleichbedeutend ist. Nemlich das *Gefühl* irrt nie, aber die *Urtheilskraft* irrt, indem sie das Gefühl unrichtig deutet und ein gemischtes Gefühl für ein reines aufnimmt. — Von den unentwickelten Gefühlen aus, die Rousseau seinen Reflexionen zu Grunde legt, folgert er stets richtig; einmal in der Region des Vernunftschlusses angelangt, ist er mit sich selbst einig und reisst darum die Leser, die mit ihm denken können, so unwiderstehlich fort. Hätte er auch auf dem Wege der Folgerung dem Gefühle einen Einfluss verstatten können, so würde dasselbe ihn auf den richtigen Weg zurückgebracht haben, von dem es selbst ihn erst abführte. Um weniger zu irren, hätte Rousseau ein noch schärferer, oder ein minder scharfer Denker seyn müssen; und ebenso muss man, um durch ihn sich nicht irreleiten zu lassen, entweder einen sehr hohen, oder einen sehr geringen Grad des Scharfsinns besitzen; entweder ganz Denker seyn, oder es gar nicht seyn. —

Abgesondert von der grösseren Welt, von seinem reinen

Gefühl und von seiner lebhaften Einbildungskraft geleitet, hatte Rousseau sich ein Bild von der Welt und besonders von dem gelehrten Stande, dessen Arbeiten ihn vorzüglich beschäftigten, entworfen, wie sie seyn sollten und wie sie, wenn sie jenem gemeinsamen Gefühle folgten, nothwendig seyn müssten und würden. Er kam in die grössere Welt; er richtete sein Auge rund um sich herum; und wie ward ihm, als er Welt und Gelehrte sah, wie sie wirklich waren! Er sah zu einer fürchterlichen Höhe gestiegen, was jeder, der seine Augen zum Sehen anwendet, allenthalben sehen kann — Menschen ohne Ahndung ihrer hohen Würde und des Gottesfunkens in ihnen, zur Erde niedergebeugt, wie die Thiere, und an den Staub gefesselt; sah ihre Freuden und ihre Leiden und ihr ganzes Schicksal, abhängig von der Befriedigung ihrer niederen Sinnlichkeit, deren Bedürfniss doch durch jede Befriedigung zu einem schmerzhafteren Grade stieg; sah, wie sie in Befriedigung dieser niederen Sinnlichkeit nicht Recht noch Unrecht, nicht Heiliges noch Unheiliges achteten; wie sie stets bereit waren, dem ersten Einfalle die gesammte Menschheit aufzuopfern; sah, wie sie endlich allen Sinn für Recht und Unrecht verloren, und die Weisheit in die Geschicklichkeit, ihren Vortheil zu erreichen, und die Pflicht in die Befriedigung ihrer Lüste setzten; — sah zuletzt, wie sie in dieser Erniedrigung ihre Erhabenheit, und in dieser Schande ihre Ehre suchten; wie sie verachtend auf die herabsahen, die nicht *so* weise und nicht *so* tugendhaft waren, als sie: — — sah — ein Anblick, den man nun endlich in Deutschland auch haben kann — sah diejenigen, welche die Lehrer und Erzieher der Nation seyn sollten, herabgesunken zu den gefälligen Sklaven ihres Verderbens, diejenigen, die für das Zeitalter den Ton der Weisheit und des Ernstes angeben sollten, sorgfältig horchen auf den Ton, den die herrschendste Thorheit und das herrschendste Laster angab; — hörte sie bei Richtung ihrer Untersuchungen fragen: nicht — ist das wahr und macht es gut und edel? — sondern: wird man es gern hören? nicht: was wird die Menschheit dadurch gewinnen? sondern: was werde *ich* dadurch gewinnen? wie viel Geld, oder welches Prinzen

gnädiges Kopfnicken, oder welcher schönen Frau Lächeln? — sah auch sie in diese Denkungsart ihre Ehre setzen; sah sie mitleidig achselzucken über den Blödsinnigen, der nicht ebensowohl zu ahnden verstünde den Geist der Zeiten, als sie; — sah Talent und Kunst und Wissen vereinigt zu dem elenden Zwecke, durch alle Genüsse abgenutzter Nerven noch einen feineren Genuss zu erzwingen; oder zu dem verabscheuungswürdigen Zwecke, das menschliche Verderben zu entschuldigen, zu rechtfertigen, zur Tugend zu erheben, alles vollends niederzureissen, was demselben noch einen Damm in den Weg stellte — sah endlich — und erfuhr es durch eigene unangenehme Erfahrung — jene Unwürdigen so tief gesunken, dass sie die letzten Funken der Ahndung, dass es noch irgend eine Wahrheit gäbe, und die letzte Scheu davor verloren, dass sie gänzlich unfähig wurden, sich auf Gründe auch nur einzulassen, dass sie, indem man ihnen diese Forderung noch in die Ohren schrie, sagten. genug, es ist nicht wahr, und wir wollen nicht, dass es wahr sey — denn es ist dabei nichts für uns zu gewinnen. — Das alles sah er und sein hochgespanntes und so getäuschtes Gefühl empörte sich. Mit tiefem Unwillen strafte er sein Zeitalter.

Verargen wir ihm diese Empfindlichkeit nicht! Sie ist das Zeichen einer edlen Seele: wer das Göttliche in sich fühlt — oft wird er zur ewigen Vorsicht emporseufzen: dies sind also meine Brüder? dies die Gesellschafter, die du mir auf den Weg des Erdenlebens gegeben hast? Ja! sie haben meine Gestalt; aber unsere Geister und unsere Herzen sind nicht verwandt; meine Worte sind ihnen Worte aus einer fremden Sprache und mir die ihrigen; ich höre den Schall ihrer Töne, aber da ist nichts in meinem Herzen, was denselben einen Sinn geben könnte! O, ewige Vorsicht, warum liessest du mich unter solchen Menschen geboren werden? oder wenn ich unter ihnen geboren werden sollte, warum gabst du mir dieses Gefühl und diese treibende Ahndung von etwas Besserem und Höherem? warum machtest du mich ihnen nicht gleich? warum machtest du mich nicht zu einem niedrigen Menschen, wie sie es sind? Ich würde dann vergnügt mit ihnen leben können. —

Ihr habt gut seinen Gram schelten und sein Misvergnügen tadeln, — ihr anderen, die ihr alles gut seyn lasst; ihr habt gut jene Zufriedenheit ihm anpreisen, mit der ihr euch alles gefallen lasst, und die Bescheidenheit, mit der ihr die Menschen nehmt, wie sie sind! Er würde so bescheiden seyn, wie ihr, wenn er so wenig edle Bedürfnisse hätte. Ihr könnt euch auch nicht zu der Vorstellung eines besseren Zustandes emporheben und für euch ist wirklich alles gut genug.

In dieser Fülle der bitteren Empfindung nun war Rousseau nicht fähig, irgend etwas zu sehen, als den Gegenstand, der sie erregt hatte. Die Sinnlichkeit herrschte; das war die Quelle des Uebels; nur diese Herrschaft der Sinnlichkeit wollte er aufgehoben wissen, auf jede Gefahr, koste es, was es wolle. — Was Wunder, dass er auf das entgegengesetzte Aeusserste verfiel? — Die Sinnlichkeit soll nicht herrschen; sie herrscht sicher nicht, wenn sie überhaupt getödtet wird, wenn sie gar nicht da ist, oder gar nicht entwickelt, gar nicht zu Kräften gekommen ist. — Daher Rousseau's Naturstand.

In seinem Naturstande sollen die eigenthümlichen Anlagen der Menschheit noch nicht ausgebildet, sie sollen nicht einmal angedeutet seyn. Der Mensch soll keine anderen Bedürfnisse haben, als die seiner animalischen Natur; er soll leben, wie das Thier auf der Weide neben ihm. — Es ist wahr, dass in diesem Zustande keines der Laster stattfinden würde, die Rousseau's Gefühl so sehr empörten; der Mensch wird essen wenn ihn hungert und trinken wenn ihn dürstet, was er zuerst vor sich finden wird; und wenn er gesättiget ist, wird er kein Interesse haben, den anderen derjenigen Nahrung zu berauben, die er selbst nicht brauchen kann. Wenn er satt ist, so wird vor ihm jedweder ruhig essen und trinken können, was und wie viel er will; denn *er* bedarf jetzt eben Ruhe, und hat nicht Zeit, den anderen zu stören. In der Aussicht in die Zukunft liegt der wahre Charakter der Menschheit; sie ist zugleich die Quelle aller menschlichen Laster. Leitet die Quelle ab, und es ist kein Laster mehr da; und Rousseau leitet sie durch seinen Naturstand wirklich ab.

Aber zugleich ist es wahr, dass der Mensch, so gewiss er

ein Mensch und kein Thier ist, — nicht bestimmt ist, in diesem Zustande zu bleiben. Das Laster wird durch ihn freilich aufgehoben, aber mit ihm auch die Tugend und überhaupt die Vernunft. Der Mensch wird ein vernunftloses Thier; es giebt eine neue Thiergattung: Menschen giebt es dann gar nicht mehr.

Ohne Zweifel handelte Rousseau ehrlich mit den Menschen, und sehnte sich selbst, in diesem Naturzustande zu leben, den er anderen mit so grosser Wärme anpries, — und allerdings zeigt diese Sehnsucht sich durch alle seine Aeusserungen hindurch. Wir könnten ihm die Frage vorlegen: was war es doch eigentlich, was Rousseau in diesem Naturstande suchte? — Er fühlte sich selbst durch mannigfaltige Bedürfnisse eingeschränkt, niedergedrückt, und — was den gewöhnlichen Menschen freilich das kleinste Uebel ist, aber einen Mann, wie er war, am bittersten drückte — er war durch diese Bedürfnisse selbst so oft von der Bahn der Rechtschaffenheit und der Tugend abgeleitet worden. Lebte er im Naturstande, dachte er, so hätte er alle diese Bedürfnisse nicht, und so mancher Schmerz über Nichtbefriedigung, und so mancher noch bitterer Schmerz über Befriedigung derselben durch Unehre wäre ihm erspart worden. Er wäre *vor sich selbst* in Ruhe geblieben. — Er fand durch andere in allen Stellen sich gedrückt, weil er der Befriedigung ihrer Bedürfnisse im Wege stand. Die Menschheit ist nicht umsonst und vergebens böse, glaubte Rousseau und wir mit ihm: keiner von allen, die ihn beleidigten, würde ihn beleidigt haben, wenn er nicht jene Bedürfnisse gefühlt hätte. Hätte alles um ihn herum im Naturstande gelebt, so würde er *vor anderen* in Ruhe geblieben seyn. — Also Rousseau wollte ungestörte Ruhe von innen und von aussen? — Wohl! aber nun fragen wir ihn weiter, wozu wollte er doch diese ungestörte Ruhe anwenden? — Ohne Zweifel dazu, wozu er diejenige, die ihm dennoch zu Theil wurde, wirklich anwandte: zum Nachdenken über seine Bestimmung und seine Pflichten, um dadurch sich selbst und seine Mitbrüder zu veredeln? Aber wie hätte er dieses doch in jenem Zustande der Thierheit, den er annahm, — wie hätte er es

ohne die vorhergegangene Ausbildung, die er nur im Stande der Cultur erhalten konnte, vermocht? Also er versetzte unvermerkt sich und die ganze Gesellschaft ***mit der ganzen Ausbildung, die sie nur durch das Herausschreiten aus dem Stande der Natur erhalten konnte***, in denselben; er nahm unvermerkt an, dass sie schon aus demselben herausgetreten seyn und den ganzen Weg der Bildung durchlaufen haben sollte; und doch nicht herausgetreten seyn und nicht ausgebildet seyn sollte: und so sind wir denn unvermerkt bei Rousseau's Fehlschlusse angekommen und können jetzt sein Paradoxon völlig und mit leichter Mühe lösen.

Rousseau wollte nicht in Absicht der geistigen Ausbildung, sondern bloss in Absicht der Unabhängigkeit von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit den Menschen in den Naturstand zurückversetzen. Und es ist allerdings wahr, dass so wie der Mensch seinem höchsten Ziele sich mehr nähert, es ihm immer leichter werden muss, seine sinnlichen Bedürfnisse zu befriedigen; dass es stets weniger Mühe und Sorge machen muss, sein Leben durch die Welt hinzubringen; dass die Fruchtbarkeit des Bodens sich vermehren, das Klima stets milder werden, eine unzählige Menge neuer Entdeckungen und Erfindungen gemacht werden müssen, um den Unterhalt zu vervielfältigen und zu erleichtern; dass ferner, so wie die Vernunft ihre Herrschaft verbreiten wird, der Mensch stets weniger bedürfen wird, nicht — wie im rohen Naturstande, weil er die Annehmlichkeit desselben nicht kennt — sondern, weil er sie entbehren kann; er wird immer gleich bereit seyn, das beste mit Geschmack zu geniessen, wenn er es ohne Verletzung seiner Pflichten haben kann, und alles zu entbehren, was er nicht mit Ehren haben kann. Wird dieser Zustand als idealisch gedacht, — in welcher Absicht er unerreichbar ist, wie alles Idealische, — so ist er das goldene Zeitalter des Sinnengenusses ohne körperliche Arbeit, den die alten Dichter beschreiben. ***Vor*** uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturstandes, und jene Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters, ***hinter*** uns setzen. (Es ist — im Vor-

beigehen sei dies erinnert — überhaupt eine besonders in der Vorwelt häufig vorkommende Erscheinung, dass das, was wir *werden* sollen, geschildert wird, als etwas, das wir schon *gewesen* sind, und dass das, was wir zu erreichen haben, vorgestellt wird als etwas Verlorenes; eine Erscheinung, die ihren guten Grund in der menschlichen Natur hat, und die ich einst bei einer schicklichen Gelegenheit aus ihr erklären werde.)

Rousseau vergisst, dass die Menschheit diesem Zustande nur durch Sorge, Mühe und Arbeit sich nähern kann und nähern soll. Die Natur ist roh und wild ohne Menschenhand, und sie sollte so seyn, damit der Mensch gezwungen würde, aus dem unthätigen Naturstande herauszugehen, und sie zu bearbeiten, — damit er selbst aus einem blossen Naturproducte ein freies vernünftiges Wesen würde. — Er geht gewiss heraus; er bricht auf jede Gefahr den Apfel der Erkenntniss; denn unvertilgbar ist ihm der Trieb eingepflanzt, Gott gleich zu seyn. Der erste Schritt aus diesem Zustande führt ihn zu Jammer und Mühseligkeit. Seine Bedürfnisse werden entwickelt; sie heischen stechend ihre Befriedigung; aber der Mensch ist von Natur faul und träge, nach Art der Materie, aus der er entstanden ist. Da entsteht der harte Kampf zwischen Bedürfniss und Trägheit; das erstere siegt, aber die letztere klagt bitterlich. Da bauet er im Schweisse des Angesichts das Feld, und zürnt, dass es auch Dornen und Disteln trägt, welche er ausreuten muss. — Nicht das Bedürfniss ist die Quelle des Lasters; es ist Antrieb zur Thätigkeit und zur Tugend; die Faulheit ist die Quelle aller Laster. *So viel, als immer möglich, zu geniessen, und so wenig, als immer möglich, zu thun* — das ist die Aufgabe der verdorbenen Natur; und die mancherlei Versuche, welche gemacht werden, um sie zu lösen, sind die Laster derselben. Es ist kein Heil für den Menschen, ehe nicht diese natürliche Trägheit mit Glück bekämpft ist, und ehe nicht der Mensch in der Thätigkeit, und allein in der Thätigkeit seine Freuden und all seinen Genuss findet. Dazu ist das Schmerzhafte, das mit dem Gefühl des Bedürfnisses verbunden ist. Es soll uns zur Thätigkeit reizen.

Das ist die Absicht alles Schmerzes; das ist insbesondere auch die Absicht desjenigen Schmerzes, der uns bei jenem Anblick der Unvollkommenheit, der Verdorbenheit und des Elendes unserer Mitmenschen überfällt. Wer diesen Schmerz und jenen bitteren Unwillen nicht fühlt, ist ein gemeiner Mensch. Wer ihn fühlt, soll suchen, sich desselben zu entledigen dadurch, dass er alle seine Kräfte anwendet, um in seiner Sphäre und rund um sich herum zu bessern, so viel er kann. Und gesetzt, seine Arbeit fruchtete gar nichts; er sähe keinen Nutzen davon, so macht doch schon das Gefühl seiner Thätigkeit, der Anblick seiner eigenen Kraft, die er im Kampfe gegen das allgemeine Verderben aufbietet, ihn jenen Schmerz vergessen. — Hierin fehlte Rousseau. Er hatte Energie; aber mehr Energie des Leidens, als der Thätigkeit; er fühlte stark das Elend der Menschen; aber er fühlte weit weniger seine eigene Kraft, demselben abzuhelfen; und so, wie er *sich* fühlte, so beurtheilte er *andere*; wie er sich zu diesem seinem besonderen Leiden verhielt, so verhielt nach ihm die ganze Menschheit sich zu ihrem gemeinsamen Leiden. Er berechnete das Leiden; aber er berechnete nicht die Kraft, welche das Menschengeschlecht in sich hat, sich zu helfen.

Friede sey über seiner Asche und Segen über seinem Andenken! — Er hat gewirkt. Er hat Feuer in manche Seele gegossen, die weiter führte, was er anfing. Aber er wirkte, fast ohne seiner Selbstthätigkeit sich selbst bewusst zu seyn. Er wirkte, ohne andere zum Wirken aufzurufen; ohne ihr Wirken gegen die Summe des gemeinsamen Uebels und Verderbens zu berechnen. Dieser Mangel des Strebens zur Selbstthätigkeit herrscht durch sein ganzes Ideensystem. Er ist der Mann der leidenden Empfindlichkeit, nicht zugleich des eigenen thätigen Widerstrebens gegen ihren Eindruck. — Seine durch Leidenschaft irre geführten Liebenden werden tugendhaft; aber sie *werden* es auch bloss, ohne dass wir recht sehen, *wie?* Den Kampf der Vernunft gegen die Leidenschaft, den allmähligen, langsamen, mit Anstrengung und Mühe und Arbeit errungenen Sieg, — das interessanteste und lehrreichste,

was wir sehen könnten — verbirgt er vor unseren Augen. — Sein Zögling entwickelt sich von sich selbst. Der Führer desselben thut nicht viel mehr, als dass er die Hindernisse seiner Bildung entfernt, und lässt übrigens die gütige Natur walten. Sie wird auch immerfort ihn unter ihrer Vormundschaft erhalten müssen. Denn Thatkraft, Feuer, festen Entschluss, gegen sie zu kriegen und sie zu unterjochen, hat er ihm nicht beigebracht. Er wird unter guten Menschen gut seyn; aber unter bösen — und wo sind nicht die meisten böse? — wird er unsäglich leiden. — So schildert Rousseau durchgängig die Vernunft ***in der Ruhe,*** aber nicht ***im Kampfe;*** er ***schwächt die Sinnlichkeit,*** statt die ***Vernunft zu stärken.***

Ich habe gegenwärtige Untersuchung übernommen, um jenes berüchtigte Paradoxon, das unserem Grundsatze gerade gegenübersteht, zu lösen; aber nicht darum allein. Ich wollte Ihnen zugleich an dem Beispiele eines der grössten Männer unseres Jahrhunderts zeigen, wie Sie nicht seyn sollten; ich wollte Ihnen aus seinem Beispiele eine für Ihr ganzes Leben wichtige Lehre entwickeln. — Sie unterrichten Sich jetzt durch philosophische Untersuchungen, wie die Menschen seyn sollen, mit denen Sie überhaupt noch in keiner sehr nahen, engen, unzertrennlichen Beziehung stehen. Sie werden in diese näheren Beziehungen mit ihnen kommen. Sie werden sie ganz anders finden, als Ihre Sittenlehre sie haben will. Je edler und besser Sie selbst sind, desto schmerzhafter werden Ihnen die Erfahrungen seyn, die Ihnen bevorstehen: aber lassen Sie Sich durch diesen Schmerz nicht überwinden; sondern überwinden Sie ihn durch Thaten. Auf ihn ist gerechnet; er ist in dem Plane für die Verbesserung des Menschengeschlechts mit in Anschlag gebracht. Hinstehen und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, um es zu verringern, ist weibisch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menschen zu sagen, wie sie besser werden sollen, ist unfreundlich. Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind. Wollten wir zürnen darüber, dass andere nicht so vollkommen sind, als wir, wenn wir nur vollkommener sind? Ist nicht eben

diese unsere grössere Vollkommenheit der an uns ergangene Ruf, dass wir es sind, die für die Vervollkommnung anderer zu arbeiten haben? Lassen Sie uns froh seyn über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Lassen Sie uns froh seyn, dass wir Kraft in uns fühlen, und dass unsere Aufgabe unendlich ist!

Ueber
das Wesen des Gelehrten,
und
seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit.

In öffentlichen Vorlesungen,

gehalten zu Erlangen, im Sommer-Halbjahre 1805.

Vorrede.

Diese Vorlesungen machen keinen Anspruch auf den Rang eines schriftstellerischen Werkes, dessen Bild ich in der zehnten derselben aufzustellen mich bestrebt habe; sondern es sind gehaltene Reden, welche ich abdrucken lasse in der Voraussetzung, dass sie vielleicht noch diesem und jenem nützlich werden könnten, der nicht Gelegenheit hatte, sie zu hören. Mag man auch, wenn man will, sie betrachten, als eine neue und verbesserte Ausgabe der vor zwölf Jahren von mir erschienenen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, so gut, als ich unter den gegebenen Bedingungen eine solche Ausgabe zu machen vermochte: und sollte es sich etwa zutragen, dass jemand nach der Weise der Verwaltung meines Lehrer-Berufs in Erlangen fragte, so hätte ich nichts dagegen, dass diese Vorlesungen für einen Bestandtheil der abgelegten Rechenschaft gälten. — Weiter habe ich hiebei dem lesenden Publicum, mit welchem mich zu unterhalten ich immer grösseres Widerstreben fühle, nichts zu sagen.

Berlin, im Jänner 1806.

Fichte.

Erste Vorlesung.

Plan des Ganzen.

Ich eröffne hiermit die öffentlichen Vorlesungen, die ich im Lections-Verzeichnisse unter der Benennung: *de moribus eruditorum*, angekündigt habe. Sie konnten diese Ueberschrift übersetzen: Moral für Gelehrte; über die Bestimmung des Gelehrten; von der Sitte des Gelehrten u. dgl.; aber der Begriff selbst, wie er auch übersetzt und gefasst werde, bedarf einer tieferen Erörterung. Ich gehe an diese vorläufige Erörterung.

Sowie man das Wort Moral oder Sittenlehre hört, gedenkt man an eine Bildung des Charakters und der Handlungsweise durch Regeln und Vorschriften. Aber es ist nur in einem beschränkten Sinne, und nur von einem niedrigeren Standpuncte der Einsicht aus wahr, dass der Mensch durch Vorschriften gebildet werden, und sich selber nach ihnen bilden könne; hingegen vom höchsten Standpuncte der absoluten Wahrheit aus, in welchen wir uns hier stellen wollen, muss innerlich im Wesen des Menschen liegen, und sein Wesen, Seyn und Leben selber ausmachen, was in seiner Denkart und in seinen Handlungen sich äussern soll; was aber im Menschen innerlich ist, tritt nothwendig auch äusserlich in ihm hervor, stellt sich dar in allem seinen Denken, Wollen und Handeln, und wird ihm unwandelbare und unveränderliche Sitte. Wie hiermit die Freiheit des Menschen, und alle Bestrebungen der Erziehung, des Unterrichtes, der Religion, der Gesetzgebung — denselben zum Guten zu bilden, sich vereinigen lassen, ist der Gegenstand einer ganz anderen Untersuchung, welche wir hier nicht anstellen wollen. Hier können wir nur im Allgemeinen bezeugen, dass beide Behaup-

tungen sich sehr wohl vereinigen lassen, und dass die Möglichkeit der Vereinigung einem tieferen Studium der Philosophie klar werde.

Der beständige Charakter und die Handlungsweise, oder mit einem Worte, die Sitte des wahrhaften Gelehrten, lässt sich vom höchsten Standpuncte aus eigentlich nur beschreiben, keinesweges aber verordnen oder befehlen. Hinwiederum: diese erscheinende und äusserlich sich darstellende Sitte des wahren Gelehrten gründet sich auf das, was innerlich und in seinem Wesen, unabhängig von aller Erscheinung, und vor aller Erscheinung vorher ist, und wird durch dieses innere Wesen nothwendig verursacht und unveränderlich bestimmt. Wollen wir daher seine Sitte beschreiben, so müssen wir zuvörderst sein Wesen angeben: aus dem Begriffe dieses letzteren aber lässt die erstere, seine Sitte, sich vollständig und erschöpfend ableiten. Diese Ableitung nun aus jenem vorauszusetzenden Wesen zu vollbringen, ist der eigentliche Zweck dieser Vorlesungen. Der Inhalt derselben wäre daher kürzlich also anzugeben: sie sind, und sollen seyn *eine Beschreibung des Wesens des Gelehrten, und der Erscheinung desselben im Gebiete der Freiheit.*

Zur Erzeugung der Einsicht in das innere Wesen des Gelehrten dienen folgende Sätze:

1) Die gesammte Sinnenwelt mit allen ihren Verhältnissen und Bestimmungen, und insbesondere das Leben der Menschen in dieser Sinnenwelt sind keinesweges an sich und in der That und Wahrheit dasjenige, als welches sie dem ungebildeten und natürlichen Sinne der Menschen erscheinen; sondern es ist etwas höheres und verborgenes, welches der natürlichen Erscheinung bloss zum Grunde liegt. Man kann diesen höheren Grund der Erscheinung in seiner höchsten Allgemeinheit sehr schicklich nennen: die göttliche Idee; und dieser Ausdruck: göttliche Idee, soll von nun an nichts mehr bedeuten, als eben den höheren Grund der Erscheinung, so lange, bis wir diesen Begriff weiter bestimmen.

2) Ein bestimmter Theil des Inhaltes dieser göttlichen Idee von der Welt ist dem ausgebildeten Nachdenken zugäng-

lich und begreiflich, und soll, unter der Leitung dieses Begriffes, durch die freie That der Menschen an der Sinnenwelt herausgebildet und in ihr dargestellt werden.

3) Falls es unter den Menschen Einzelne geben sollte, welche, ganz oder theilweise, in den Besitz des zuletzt erwähnten Theils der göttlichen Idee von der Welt sich setzten, — sey es nun, um durch Mittheilung an Andere die Erkenntniss der Idee unter den Menschen zu erhalten und zu verbreiten, oder durch unmittelbares Handeln auf die Sinnenwelt diese Idee in ihr darzustellen, — so wären diese Einzelnen der Sitz eines höheren und geistigeren Lebens in der Welt, und eine Fortentwickelung der Welt, so wie sie zufolge der göttlichen Idee erfolgen sollte.

4) Diejenige Art der Erziehung und geistigen Bildung in jedem Zeitalter, vermittelst welcher dieses Zeitalter die Menschen zur Erkenntniss des erwähnten Theils der göttlichen Idee zu führen hofft, ist die gelehrte Bildung, — und derjenige Mensch, welcher dieser Bildung theilhaftig wird, der Gelehrte desselben Zeitalters.

Es ist aus dem Gesagten klar, dass das Ganze derjenigen Erziehung und Ausbildung, welche ein Zeitalter die gelehrte Bildung nennt, lediglich das Mittel ist, um zur Erkenntniss des erkennbaren Theils der göttlichen Idee zu führen, und Werth hat — lediglich, inwiefern sie in der That dieses Mittel wird, und ihren Zweck erreicht. Ob nun in einem gegebenen Falle dieser Zweck erreicht sey, oder nicht, kann die gewöhnliche und natürliche Ansicht der Dinge, indem sie ja für die Ideen völlig blind ist, nimmer beurtheilen; sie vermag nichts mehr, als das bloss empirische Factum aufzufassen: ob eine Person dasjenige, was man gelehrte Bildung nennt, genossen habe, oder nicht genossen habe. Es giebt daher zwei höchst verschiedene Begriffe vom Gelehrten; den einen nach dem Scheine und der blossen Meinung; und in dieser Rücksicht muss jeder für einen Gelehrten gelten, der durch die gelehrte Erziehung hindurchgegangen ist, oder wie man das gewöhnlich nennt, der da studirt hat, oder noch studirt: den zweiten nach der Wahrheit; und in dieser Rücksicht ist nur derjenige ein Ge-

lehrter zu nennen, welcher durch die gelehrte Bildung des Zeitalters hindurch zur Erkenntniss der Ideen gekommen. — *Durch die gelehrte Bildung des Zeitalters hindurch* habe ich gesagt: denn wenn auch jemand ohne dieses Mittel auf einem anderen Wege zur Erkenntniss der Idee kommen könnte, wie ich im Allgemeinen gar nicht zu läugnen gedenke; so würde doch ein solcher seine Erkenntniss nach einer festen Regel weder theoretisch mittheilen, noch unmittelbar pragmatisch in der Welt realisiren können, weil es ihm an der, nur in der gelehrten Schule zu erwerbenden, Kenntniss seines Zeitalters und der Mittel, auf dasselbe zu wirken, fehlte; und es würde darum allerdings ein höheres Leben in ihm leben; aber kein auf die übrige Welt eingreifendes und sie entwickelndes Leben: — der eigentliche und ganze Zweck, den die gelehrte Bildung hat, wäre in ihm, aber ohne dieselbe*), ausgedrückt, und er wäre zwar wohl ein höchst vorzüglicher Mensch, aber kein Gelehrter.

Wir unseres Orts gedenken hier die Sache keinesweges nach dem äusseren Scheine zu betrachten, sondern nach der Wahrheit. Uns gelte daher von nun an für den ganzen Lauf dieser Vorlesungen nur derjenige für einen Gelehrten, der durch die gelehrte Bildung des Zeitalters hindurch zur Erkenntniss der Idee wirklich gekommen ist, oder wenigstens zu derselben zu kommen lebendig und kräftig strebt. Wer, ohne dadurch zu der Idee zu kommen, diese Bildung erhalten hat, ist nach der Wahrheit, so wie wir hier die Sache zu betrachten haben, gar Nichts; er ist ein zweideutiges Mittelding zwischen dem Besitzer der Idee, und dem von der gemeinen Realität kräftigst gestützten und getragenen: — über dem vergeblichen Ringen nach der Idee hat er versäumt, die Geschicklichkeit, die Realität zu ergreifen, in sich auszubilden, und schwebt nun zwischen zwei Welten, ohne einer von beiden anzugehören,

Die Eintheilung in der Art der unmittelbaren Anwendung der Ideen überhaupt, welche wir schon oben (351) angaben,

*) In der alten Ausgabe: „*keinesweges* ohne dieselbe."

gilt offenbar auch für denjenigen, der durch die gelehrte Bildung in den Besitz dieser Idee gekommen, d. h. für den Gelehrten. Entweder ist der nächste Zweck desselben der, die Ideen, in deren lebendige Erkenntniss er sich hineinversetzt hat, anderen mitzutheilen; und sodann ist sein nächstes Geschäft: die Theorie der Ideen, im Allgemeinen oder Besonderen — er ist ein Lehrer der Wissenschaft. — Nur zunächst, und im Gegensatze mit dem zweiten Gebrauche der Ideen, ist das Geschäft des Lehrers der Wissenschaft als blosse Theorie zu bezeichnen; in einem weiteren Sinne ist es ebensowohl praktisch, als das des unmittelbaren Geschäftsmannes: der Gegenstand seiner Wirksamkeit ist der Sinn und Geist des Menschen; und es ist eine sehr erhebliche Kunst, diesen nach einer Regel zu Begriffen zu gestalten und zu erheben. Oder der nächste Zweck dessen, der durch gelehrte Bildung sich in den Besitz der Ideen versetzt, ist der, die, in Beziehung auf seine eigentliche Absicht, willenlose Welt nach dieser Idee zu gestalten: etwa die Gesetzgebung, — das ganze rechtliche und gesellschaftliche Verhältniss der Menschen untereinander, — oder auch die die Menschen umgebende, und auf ihr würdiges Daseyn einfliessende Natur, nach der göttlichen Idee des Rechtes, oder der Schönheit, so weit es in dem gegebenen Zeitalter, und unter den gegebenen Bedingungen möglich ist, auszubilden; indess er seinen eigentlichen Begriff sowohl, als die Kunst, mit der er ihn an der Welt herausgestaltet, für sich behält. — Sodann ist der Gelehrte ein pragmatischer Gelehrter. Niemand, wie ich bloss im Vorbeigehen bemerke, Niemand sollte in die eigentliche Leitung und Anordnung der menschlichen Angelegenheiten eingreifen, der nicht ein Gelehrter im wahrhaften Sinne des Wortes wäre, d. h. der nicht durch gelehrte Bildung der göttlichen Idee theilhaftig geworden. Mit Zuträgern und Handlangern ist es ein anderes: ihre Tugend besteht in pünktlichem Gehorsam und der Vermeidung alles Selbstdenkens, und über ihr Geschäft Selbsturtheilens.

Noch giebt es aus einem anderen Gesichtspuncte eine andere Eintheilung im Begriffe des Gelehrten, welche für uns

zu allernächst fruchtbar ist. Nemlich, entweder hat der Gelehrte die ganze göttliche Idee, inwiefern sie vom Menschen zu fassen ist, oder auch einen besonderen Theil dieses an ihr zu erfassenden, — was freilich nicht ohne eine wenigstens klare Uebersicht des Ganzen möglich ist, — schon wirklich ergriffen, durchdrungen, und sich vollkommen klar gemacht, so dass sie sein, zu jeder Zeit in derselben Gestalt zu erneuerndes Besitzthum und ein Bestandtheil seiner Persönlichkeit geworden sey; so ist er ein vollendeter und fertiger Gelehrter, ein Mann, der ausstudirt hat; oder derselbe ringt noch und strebt, die Idee überhaupt, oder den besonderen Theil und Punct, von welchem aus Er für seine Person das Ganze durchdringen will, sich vollkommen klar zu machen; einzelne Lichtfunken springen schon von allen Seiten ihm entgegen, und schliessen eine höhere Welt vor ihm auf, aber sie vereinigen sich ihm noch nicht zu einem untheilbaren Ganzen; sie verschwinden ihm eben so unwillkürlich wieder, als sie ihm kamen, und er kann sie noch nicht unter die Botmässigkeit seiner Freiheit bringen, — so ist er ein angehender und sich bildender Gelehrter, ein Studirender. — Dass es wirklich die Idee sey, die besessen oder angestrebt werde, ist beiden gemeinschaftlich: geht das Streben bloss auf die äussere Form und den Buchstaben der gelehrten Bildung, so erzeugt sich, wenn die Runde durchgemacht ist, der vollendete, wenn sie noch nicht durchgemacht ist, der angehende Stümper. Der letztere ist noch immer erträglicher, als der erstere; denn noch lässt sich hoffen, dass er, bei der Fortsetzung seines Weges etwa in einem künftigen Puncte von der Idee ergriffen werden könne; an dem ersten aber ist alle Hoffnung verloren. Dies, meine Herren, ist der Begriff vom Wesen des Gelehrten, und die erschöpften zufälligen, das Wesen keinesweges ändernden, sondern insgesammt dasselbe bei sich führenden Bestimmungen dieses Begriffes; der Begriff nemlich vom stehenden und starren Seyn, welcher lediglich die Frage nach dem Was? beantwortet.

Durch Beantwortung dieser einzigen Frage nach dem Was aber ist die philosophische Erkenntniss, dergleichen wir hier

ohne Zweifel erstreben, noch keineswegs befriedigt; die Philosophie fragt noch weiter nach dem Wie, und fragt, strenge genommen, allein nach diesem, als welches das Was schon ohne dies bei sich führt. Alle philosophische Erkenntniss ist ihrer Natur nach nicht factisch, sondern genetisch, nicht erfassend irgend ein stehendes Seyn, sondern innerlich erzeugend und construirend dieses Seyn aus der Wurzel seines Lebens. Es ist daher auch in Beziehung auf den, seinem stehenden Wesen nach beschriebenen Gelehrten die Frage übrig: wie wird er zum Gelehrten; und, — da selbst sein Seyn und Gewordenseyn ein ununterbrochen lebendiges, und in jedem Momente ein sich erzeugendes Seyn ist, — wie erhält er sich als Gelehrter?

Ich antworte kurz: durch die ihm beiwohnende, seine Persönlichkeit ausmachende und in sich verschlingende Liebe zur Idee. Denken Sie sich dieses also: Jedes Daseyn hält und trägt sich selber; und im lebendigen Daseyn ist dieses Sichselbst-Erhalten, und das Bewusstseyn davon, Liebe seiner selbst. Die ewige göttliche Idee kommt hier in einzelnen menschlichen Individuen zum Daseyn: dieses Daseyn der göttlichen Idee in ihnen umfasst nun sich selber mit unaussprechlicher Liebe; und dann sagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieser Mensch liebt die Idee und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee selbst ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt, und seine Person lediglich die sinnliche Erscheinung dieses Daseyns der Idee ist, welche Person keineswegs an und für sich selbst da ist, oder lebt. Diese strenger gefassten Ausdrücke und Formeln schliessen das ganze Verhältniss auf, und wir können nun, wiederum dem Scheine uns bequemend, ohne Misverständniss zu befürchten, fortfahren. In dem wahrhaften Gelehrten hat die Idee ein sinnliches Leben gewonnen, welches sein persönliches Leben völlig vernichtet, und in sich aufgenommen hat. Er liebt die Idee, keineswegs über alles, denn er liebt nichts neben ihr, er liebt sie allein. Sie allein ist die Quelle aller seiner Freuden und seiner Genüsse, sie allein das treibende Princip aller seiner Gedanken, Bestrebungen und Handlungen;

lediglich für sie mag er leben, und ohne sie würde das Leben ihm geschmacklos und verhasst seyn. In beiden, dem vollendeten, wie dem angehenden Gelehrten, lebt die Idee; nur mit dem Unterschiede, dass sie in dem ersteren diejenige Klarheit und diejenige feste Consistenz gewonnen, die sie in diesem Individuum unter den gegebenen Umständen gewinnen konnte; und nunmehr, in sich selber zu einem geschlossenen Daseyn geworden, aus sich herausgreift, und auszuströmen strebt in lebendige Worte und in Thaten; dass sie hingegen in dem letzteren noch innerhalb ihrer selber arbeitet, und nach der Entwickelung und Befestigung desjenigen Daseyns ringt, das sie unter den gegebenen Umständen gewinnen kann. Beiden wäre auf gleiche Weise ihr Daseyn geschmacklos, wenn sie nicht Anderes, oder Sich selber, nach Ideen bilden könnten.

Dies ist das einzige und unveränderliche Lebensprincip des Gelehrten; desjenigen, dem wir diesen Namen zugestehen. Aus diesem Princip entwickelt sich mit absoluter Nothwendigkeit das Thun und Treiben desselben unter allen möglichen Umständen, unter denen er gedacht werden kann. Wir dürfen ihn daher nur in den für unseren Zweck erforderlichen Beziehungen denken, in denen er gedacht werden kann, und wir werden sein inneres und äusseres Leben mit Sicherheit berechnen und im Voraus beschreiben können. Und auf diese Weise ist es möglich, aus dem in seiner Lebendigkeit aufgefassten Wesen des Gelehrten seine Erscheinungen in der Welt der Freiheit oder der scheinbaren Zufälligkeit mit wissenschaftlicher Strenge abzuleiten. Dieses nun ist unsere Aufgabe; und das soeben Gesagte die Regel der Lösung dieser Aufgabe.

Wir wenden uns hier zunächst an Studirende, d. h. an solche, die, der billigen Voraussetzung nach, angehende Gelehrte sind, in dem von uns angegebenen Sinne des Wortes; und es ist zweckmässig, die aufgestellten Grundsätze zuerst auf sie anzuwenden. Wären sie nicht, was wir voraussetzen, so würden unsere Worte für sie bloss Worte seyn, ohne Sinn, Bedeutung und Anwendung. Sind sie, was wir voraussetzen, so werden dieselben zu ihrer Zeit auch reife und vollendete Gelehrte werden; denn jenes Streben der Idee,

sich zu entwickeln, das da höher ist, als alles Sinnliche, ist auch unendlich mächtiger, und bricht mit stiller Gewalt sich Bahn durch alle Hindernisse. Es kann dem studirenden Jünglinge wohlthätig werden, schon jetzt zu wissen, was er einst seyn wird, und schon in der Jugend sein reiferes Alter im Bilde zu erblicken. Ich werde darum nach Vollendung des nächsten Geschäftes auch den fertigen Gelehrten aus den angegebenen Principien construiren.

Die Klarheit gewinnt durch Gegensätze; ich werde darum allenthalben, wo ich zeige, wie der Gelehrte sich äussere, zugleich angeben, wie er eben darum, weil er allein also sich äussert, sich nicht äussere.

In beiden Haupttheilen, und ganz besonders im zweiten, wo ich vom vollendeten Gelehrten rede, werde ich mich sorgfältig hüten, satirische Nebenblicke, Censur des gegenwärtigen literarischen Zustandes, und überhaupt Anwendungen auf denselben, zu veranlassen; und ich ersuche die Zuhörer einmal für immer, nicht gegebene Veranlassungen nicht zu nehmen. Der Philosoph entwirft ruhig seine Construction nach den aufgestellten Principien, ohne während dieses Geschäftes den wirklich vorhandenen Zustand der Dinge seiner Beachtung zu würdigen, oder des Andenkens desselben zu bedürfen, um die Betrachtung fortsetzen zu können; eben so wie der Geometer die seinige entwirft, ohne sich zu bekümmern, ob seine Figuren der reinen Anschauung mit unseren Werkzeugen nachgemacht werden können. Und besonders ist es dem unbefangenen studirenden Jünglinge zu gönnen, dass er mit den Ausartungen und Verdorbenheiten des Standes, in den er einst treten soll, nicht eher genau bekannt werde, als bis er Kraft gewonnen hat, dem Strome des Beispieles sich entgegenzustämmen.

Dies, meine Herren, ist der vollständige, mit seinen Gründen aufgestellte Plan der Vorlesungen, die ich in diesen Stunden vor Ihnen zu halten gedenke. Ich füge für heute dem Gesagten nur noch einige Anmerkungen bei:

An Betrachtungen der Art, wie diese heutige war, und wie die folgenden insgesammt ausfallen werden, pflegt man ge-

wöhnlich zu tadeln: zuvörderst die Strenge; sehr oft in der gutmüthigen Voraussetzung, dass der Vortragende es nur nicht gewusst habe, dass seine Bestimmtheit uns misfallen werde, dass wir dies ihm nur freimüthig sagen müssten, und er sodann wohl in sich gehen, und seine Sätze mildern werde. So haben wir gesagt: wer durch die gelehrte Bildung nicht zur Kenntniss der Idee gekommen sey, oder diese Kenntniss erstrebe, sey eigentlich gar Nichts, und später haben wir gesagt: er sey ein Stümper. Dies ist in der Weise jener unbarmherzigen Aeusserungen, die man den Philosophen so übel nimmt. — Um von dem vorliegenden Falle absehend, sogleich der Maxime im Ganzen zu begegnen, so erinnere ich, dass diese Denkart, ohne entschiedene Kraft, der Wahrheit alle Achtung zu versagen, von derselben nur etwas herunterzuhandeln und abzumarkten sucht, um wohlfeileren Kaufes zu einiger Achtung für sich selber zu kommen. Aber die Wahrheit, die nun einmal ist, so wie sie ist, und nichts in ihrem Wesen wandeln kann, geht ihren Weg gerade fort; und es bleibt ihr in Rücksicht derer, die sie nicht rein darum, weil sie wahr ist, haben wollen, nichts anderes übrig, als dieselben stehen zu lassen, gerade also, als ob sie nie geredet hätten.

Sodann pflegt man Vorträge dieser Art zu tadeln, wegen ihrer vermeinten Unverständlichkeit. So denke ich mir, — keineswegès Sie, meine Herren, sondern irgend einen vollendeten Gelehrten in der Bedeutung des Scheines, dem etwa die soeben angestellte Betrachtung unter die Augen käme, als hintretend, hin und her zweifelnd, und endlich tiefsinnig ausbrechend: die Idee, die göttliche Idee, dasjenige, was der Erscheinung zu Grunde liegt: was soll nun das bedeuten? Ich würde einen solchen Frager zurückfragen: was soll denn diese Frage bedeuten? — Untersucht man das letztere genau, so bedeutet sie in den meisten Fällen nicht mehr, als folgendes: unter welchem anderen Namen, und in welchen anderen Formeln kenne ich denn schon dieselbe Sache, die Du mit einem so sonderbaren und mir so unbekannten Zeichen ausdrückst; und darauf wäre denn, abermals in den meisten Fällen, die einzig passende Antwort folgende: Du kennst diese Sache

überhaupt nicht, und hast während Deines ganzen Lebens nie etwas von ihr vernommen, weder unter diesem, noch unter einem anderen Namen, und falls Du zur Kenntniss derselben kommen sollst, so musst Du eben jetzt von vorne anfangen, dieselbe kennen zu lernen; und dann am schicklichsten unter derjenigen Benennung, unter der sie Dir zuerst angetragen wird. So wird das heute gebrauchte Wort Idee in den folgenden Vorlesungen allerdings weiter bestimmt und erklärt, und, wie ich hoffe, zur vollkommenen Klarheit herauf erklärt werden; aber das ist keinesweges das Geschäft einer einzigen Stunde.

Wir behalten uns dieses, wie alles andere, was wir noch zu erinnern hätten, bis auf die folgenden Vorlesungen vor.

Zweite Vorlesung.

Nähere Bestimmung des Begriffes der göttlichen Idee.

Folgendes waren die Hauptsätze, die wir in der letzten Vorlesung unserer Erörterung des Begriffes vom Gelehrten zu Grunde legten.

Die gesammte Welt ist keinesweges in der That und Wahrheit dasjenige, als was sie dem ungebildeten und natürlichen Sinne des Menschen erscheint, sondern sie ist ein höheres, das der natürlichen Erscheinung bloss zu Grunde liegt. In der höchsten Allgemeinheit kann man diesen Grund der Erscheinung sehr füglich nennen die göttliche Idee von der Welt. Ein bestimmter Theil des Inhaltes dieser göttlichen Idee ist dem gebildeten Nachdenken zugänglich und begreiflich.

Wir äusserten gegen den Schluss derselben Vorlesung, dass dieser, hier freilich noch dunkele Begriff einer göttlichen

Idee, als der letzten und absoluten Grundlage aller Erscheinungen, erst in der Zukunft, vermittelst seiner durchgeführten Anwendung, ganz klar werden könne.

Dennoch finden wir es zweckmässig, denselben vorläufig im Allgemeinen näher zu erklären, und wollen diesem Geschäfte die heutige Stunde widmen. Wir stellen für diesen Zweck folgende Sätze auf, welche für uns zwar die Resultate einer angestellten tieferen Untersuchung und vollkommen erweislich sind, die wir aber Ihnen hier nur historisch mittheilen können; höchstens rechnend auf Ihr eigenes Wahrheitsgefühl, das uns auch ohne Einsicht in die Gründe beistimme; und etwa darauf, dass Sie bemerken: es werden durch diese Voraussetzungen die wichtigsten Fragen beantwortet, und die tiefsten Zweifel gelöset.

Wir stellen folgende Sätze auf:

1) Das Seyn, durchaus und schlechthin als Seyn, ist lebendig und in sich thätig, und es giebt kein anderes Seyn, als das Leben: keinesweges aber ist es todt, stehend und innerlich ruhend. Was das denn doch in der Erscheinung vorkommende Todte sey, und wie es zum einzigen wahren Seyn, zum Leben, sich verhalte, werden wir tiefer unten sehen.

2) Das einzige Leben, durchaus von sich, aus sich, durch sich, ist das Leben Gottes oder des Absoluten, welche beide Worte eins und dasselbe bedeuten; und wenn wir sagen: das Leben *des* Absoluten, so ist dies auch nur eine Weise zu reden; indem in der Wahrheit das Absolute das Leben, und das Leben das Absolute ist.

3) Dieses göttliche Leben ist an und für sich rein in sich selber verborgen, es hat seinen Sitz in sich selber, und bleibt in sich selbst, rein aufgehend in sich selbst, zugänglich nur sich selber. Es ist — alles Seyn, und ausser ihm ist kein Seyn. Es ist eben darum durchaus ohne Veränderung oder Wandel.

4) Nun *äussert* sich dieses göttliche Leben, tritt heraus, erscheinet und stellt sich dar, als solches, als göttliches Leben: und diese seine Darstellung, oder sein Daseyn und äusserliche Existenz ist die Welt. Nehmen Sie das Gesagte strenge; es

stellt sich dar, sich selber, so wie es innerlich wirklich ist und lebt, und kann sich nicht anders darstellen: es tritt daher zwischen sein wahres inneres Seyn, und seine äussere Darstellung keineswegs etwa eine grundlose Willkür in die Mitte, zufolge welcher es sich nur theilweise hergäbe, theilweise aber verbärge; sondern seine Darstellung, d. h. die Welt ist lediglich durch die zwei Glieder, sein eigenes inneres Wesen an sich, und die unveränderlichen Gesetze seiner*) Aeusserung und Darstellung überhaupt, bedingt, und unveränderlich bestimmt. Gott stellt sich dar, wie Gott sich darstellen kann. Sein ganzes, an sich unbegreifliches Wesen, tritt heraus, ungetheilet und ohne Rückhalt, so wie es in einer blossen Darstellung heraustreten kann.

5) Das göttliche Leben an sich ist eine durchaus in sich geschlossene Einheit, ohne alle Veränderlichkeit oder Wandel, sagten wir oben. In der Darstellung wird dasselbe, aus einem begreiflichen nur hier nicht auseinanderzusetzenden Grunde, ein ins unendliche sich fortentwickelndes und immer höher steigendes Leben in einem Zeitflusse, der kein Ende hat. Zuvörderst: es bleibt in der Darstellung Leben, haben wir gesagt. Das Lebendige kann keinesweges dargestellt werden in dem Todten, denn diese beiden sind durchaus entgegengesetzt, und darum, so wie das Seyn nur Leben ist, ebenso ist das wahre und eigentliche Daseyn auch nur lebendig, und das Todte *ist* weder, noch ist es, im höheren Sinne des Wortes, *da*. Dieses lebendige Daseyn in der Erscheinung nun nennen wir das menschliche Geschlecht. Also allein das menschliche Geschlecht ist da. So wie das Seyn aufgeht und erschöpft ist in dem göttlichen Leben, so gehet das Daseyn, oder die Darstellung jenes göttlichen Lebens auf in dem gesammten menschlichen Leben, und ist durch dasselbe rein und ganz erschöpt. Sodann: das göttliche Leben wird in seiner Darstellung zu einem ins unendliche sich fortentwickelnden, und nach dem Grade der inneren Lebendigkeit und Kraft immer höher steigenden Leben. Daher, — welche Folgerung wichtig ist: daher ist das Leben in der

*) In der alten Ausgabe „*einer.*"

Darstellung, in allen Zeitpuncten seines Daseyns, im Gegensatze mit dem göttlichen Leben, beschränkt, d. h. zum Theile nicht lebendig, und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen, sondern insofern todt. Diese Schranken soll es nun immer fort durch sein steigendes Leben durchbrechen, entfernen, und in Leben verwandeln.

Sie haben an dem soeben aufgestellten Begriffe der Schranken, wenn sie denselben recht scharf in das Auge fassen und erwägen, den Begriff der objectiven und materiellen Welt; oder der sogenannten Natur. Diese ist nicht lebendig, so wie die Vernunft, und einer unendlichen Fortentwicklung fähig, sondern todt, ein starres und in sich beschlossenes Daseyn. Sie ist das, — das Zeitleben anhaltende und hemmende; und allein durch diese Hemmung zu einer Zeit ausdehnende, was ausserdem mit Einem Schlage als ein ganzes und vollendetes Leben hervorbrechen würde. Sie soll ferner durch das vernünftige Leben in seiner Entwickelung selber belebt werden; sie ist darum der Gegenstand und die Sphäre der Thätigkeit und der Kraftäusserung des ins unendliche sich fort entwickelnden menschlichen Lebens. —

Dies, meine Herren, und schlechthin nichts weiter ist die Natur in der ausgedehntesten Bedeutung des Wortes, und selber der Mensch, inwiefern sein Leben im Vergleich mit dem ursprünglichen und göttlichen Leben beschränkt ist, ist nichts weiter. Da das unendliche Fortschreiten des zweiten nicht ursprünglichen, sondern abgeleiteten, menschlichen Lebens, — und eben darum, damit ein Fortschreiten möglich sey, zugleich die Endlichkeit, und die Beschränktheit des menschlichen Lebens aus jener Sich-Darstellung des Absoluten hervorgehen; so hat die Natur ihren Grund freilich auch in Gott, aber keinesweges als etwas, das da absolut da ist und da seyn soll, sondern nur als Mittel und Bedingung eines anderen Daseyns, des Lebendigen im Menschen, und als etwas, das durch den steten Fortschritt dieses lebendigen immer mehr aufgehoben werden soll. Lassen Sie sich darum ja nicht blenden oder irre machen durch eine Philosophie, die sich selbst den Namen der Natur-Philosophie beilegt, und welche alle bisherige

Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, dass sie die Natur zum Absoluten zu machen, und sie zu vergöttern strebt. Von aller Zeit her haben sowohl alle theoretischen Irrthümer, als alle sittlichen Verderbnisse der Menschheit darauf sich gegründet, dass sie den Namen des Seyns und des Daseyns wegwarfen an dasjenige, was an sich weder ist, noch da ist, und das Leben und den Genuss des Lebens bei demjenigen suchten, was in sich selber den Tod hat. Jene Philosophie ist daher — weit entfernt, ein Vorschritt zur Wahrheit zu seyn, lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitetsten Irrthum.

6) Alles soeben in den bisherigen Sätzen Aufgestellte kann nun der Mensch, der ja selbst die Darstellung des ursprünglichen und göttlichen Lebens ist, im Allgemeinen einsehen, wie wir z. B. es eingesehen haben, es sey nun aus Gründen, oder lediglich von dunkelem Wahrheitssinne geleitet, oder auch nur es wahrscheinlich findend, weil es einen vollständigen Aufschluss giebt über die wichtigsten Probleme. Der Mensch kann es einsehen, d. h. die Darstellung kann zurückgehen in ihren Ursprung, denselben nachbildend, mit absoluter Gewissheit in Rücksicht des *Dass:* keinesweges aber ihn wiederholend und noch einmal machend in der That und Wahrheit; denn die Darstellung bleibt ewig nur Darstellung, und kann nie herausgehen aus ihr selber, und sich verwandeln in das Wesen.

7) Der Mensch kann es einsehen in Rücksicht des *Dass,* haben wir gesagt, keinesweges aber in Rücksicht des *Wie.* — Wie und warum aus dem Einen göttlichen Leben gerade ein solches, also bestimmtes fortfliessendes Zeitleben hervorgehe, könnte man nur dadurch begreifen, dass man alle Theile des letzteren in vollendeter Auffassung begriffe, sie gegenseitig und allseitig durcheinander deutete, so sie auf den Einheitsbegriff zurückbrächte, und diesen dem Einen göttlichen Leben gleich fände. Aber dieses fortfliessende Zeitleben ist unendlich, die Auffassung seiner Theile kann daher nie vollendet werden: das Begreifende aber ist selber das Zeitleben, und steht in jedem Punkte, in dem man es denken möchte, selber in der Endlichkeit und in Schranken gefesselt da, welche es

ganz nie abstreifen kann, ohne aufzuhören, die Darstellung zu seyn, und ohne in das göttliche Wesen selbst sich zu verwandeln.

8) Aus dem letzteren scheint zu folgen, dass das Zeitleben bloss im Allgemeinen nach seinem Wesen begriffen werden könne, so wie es im obigen von uns begriffen ist, überhaupt als Darstellung des Einen ursprünglichen und göttlichen Lebens; dass es aber im Besonderen, seinem eigentlichen Inhalte nach, unmittelbar gelebt und erlebt werden müsse, und nur in und zufolge dieses Erlebens in der Vorstellung und dem Bewusstseyn nachgebildet werden könne. — Und so verhält es sich denn in einer gewissen Rücksicht und mit einem bestimmten Theile des menschlichen Lebens wirklich. Es bleibt durch den ganzen unendlichen Zeitfluss hindurch in jedem einzelnen Theile desselben am menschlichen Leben etwas übrig, das im Begriffe nicht vollkommen aufgeht, und eben darum auch durch keine Begriffe verfrühet oder ersetzt werden kann, sondern das da unmittelbar gelebt werden muss, wenn es je in das Bewusstseyn kommen soll; dies nennt man das Gebiet der blossen und reinen Empirie oder Erfahrung. Die oben erwähnte Philosophie benimmt auch darin, dass sie den Schein sich giebt, als ob sie das ganze menschliche Leben im Begriffe aufzulösen und die Erfahrung zu ersetzen vermöge, sich verkehrt, und verliert, über dem Bestreben das Leben durchaus zu erklären, das Leben selber.

9) So verhält es sich mit dem Zeitleben in einer gewissen Rücksicht und nach einem bestimmten Theile desselben, sagte ich. Denn in einer anderen Rücksicht und nach einem anderen Theile desselben verhält es sich anders, aus folgendem Grunde, den ich bildlich ausdrücken werde, der aber einer genaueren Aufmerksamkeit wohl werth ist.

Das Zeitleben tritt nicht bloss in einzelnen Momenten, sondern es tritt auch in ganzen gleichartigen Massen ein in die Zeit, welche gleichartigen Massen nun eben es sind, die wiederum in einzelne Momente des wirklichen Lebens sich spalten. Es giebt nicht eine einzige Zeit, sondern es giebt Zeiten, und Zeitordnungen über

Zeitordnungen und in Zeitordnungen. So ist z. B. das gesammte gegenwärtige irdische Leben der menschlichen Gattung eine solche gleichartige Masse, welche mit Einem Male ganz eingetreten ist in die Zeit, und allgegenwärtig ganz und ungetheilt da ist — für den tieferen Sinn, lediglich für die sinnliche Erscheinung noch ablaufend in der Weltgeschichte. Die allgemeinen Gesetze und Regeln dieser gleichartigen Massen des Lebens lassen sich, nachdem dieselben Massen nun eingetreten sind in die Zeit, wohl begreifen, und, für den ganzen Ablauf dieser Massen im Voraus einsehen und verfrühen, indess die Objecte, d. h. die Hemmungen und Störungen des Lebens, über welche hinweg diese Massen ablaufen, lediglich der unmittelbaren Erfahrung zugänglich sind.

10) Diese erkennbaren Gesetze der gleichartigen Massen des Lebens, die vor dem wirklichen Erfolge voraus erkannt werden, müssen nothwendig erscheinen, als Gesetze des Lebens selber, wie es seyn und werden soll, gerichtet an das auf sich selber ruhende und selbstständige Princip dieses Zeitlebens, das da als Freiheit erscheinen muss; *demnach als Gesetze für ein freies Thun und Handeln der Lebendigen.* Gehen wir zurück auf den Grund dieser Gesetzgebung, so liegt dieser im göttlichen Leben selber, welches in der Zeit sich nicht anders äussern und darstellen konnte, denn auf diejenige Weise, die uns hier als eine Gesetzgebung erscheint; und zwar, wie in dem aufgestellten Begriffe lag, keinesweges als eine mit blinder Gewalt gebietende, und sich Gehorsam erzwingende Gesetzgebung, wie wir in der willenlosen Natur eine solche annehmen, sondern als Gesetzgebung an das von ihr selbst als Leben hingestellte Leben, dem die Selbstständigkeit nicht entrissen werden kann, ohne dass ihm dadurch zugleich die Wurzel des Lebens ausgerissen werde; mithin, wie wir oben sagten, als göttliches Gesetz an die Freiheit, oder als Sittengesetz.

Nun ist ferner, wie wir schon oben eingesehen, dieses Leben, nach dem Gesetze des ursprünglichen göttlichen Seyns, das einige wahre Leben und seine Ursprünglichkeit; alles andere aber ausser diesem Leben ist nur Hemmung und Störung

desselben, lediglich darum daseyend, damit an ihm das wahre Leben sich entwickele, und in seiner Kraft sich darstelle; deswegen ist alles andere gar nicht um sein selbst willen da, sondern lediglich als Mittel für den Zweck des wahrhaften Lebens. — Die Verbindung zwischen Mittel und Zweck vermag die Vernunft nur also zu fassen, dass sie einen Verstand sich denke, der den Zweck gedacht habe. Das gesetzmässige menschliche Leben ist in Gott begründet: man denkt sich daher, nach der Analogie mit unserem Verstande, Gott, als denkend das sittliche Leben des Menschen als einzigen Zweck, um dessenwillen er sich dargestellt und alles übrige ausser diesem Leben ins Daseyn gerufen habe; keinesweges, als ob es an sich also sey, und Gott so, wie der Endliche, denke, und das Daseyn vom Bilde des Daseyns in ihm unterschieden werde, sondern lediglich, weil wir das Verhältniss auf keine andere Weise fassen können. Und in dieser absolut nothwendigen Vorstellungsweise wird denn das menschliche Leben, wie es seyn soll, die Idee und der Grundgedanke Gottes bei Hervorbringung einer Welt, die Absicht und der Plan, dessen Ausführung Gott mit der Welt sich vorsetzte.

Und so ist denn, meine Herren, für unseren Zweck hinreichend erklärt, wie der Welt die göttliche Idee zu Grunde liege, und inwiefern und wie diese dem gemeinen Auge verborgene Idee dem gebildeten Nachdenken begreiflich und zugänglich werde, und ihm nothwendig erscheinen müsse, als dasjenige, was der Mensch durch freie That in der Welt hervorbringen solle.

Beschränken Sie bei diesem Sollen, und bei dieser freien That Ihr Denken nicht etwa sogleich auf den bekannten kategorischen Imperativ, und auf die beengte und dürftige Anwendung, die demselben in den gewöhnlichen allgemeinen Sittenlehren und Moralsystemen gegeben wird, und zufolge einer solchen Wissenschaft gegeben werden muss. Fast immer, und aus guten, in den Gesetzen der philosophischen Abstraction, durch welche eine Sittenlehre zu Stande kommt, wohl begründeten Gründen, hält man sich am längsten bei der Form der Moralität auf, dass etwas nur geschehe rein und

lediglich um des Gesetzes willen; und wo man noch zum Inhalte fortschreitet, so scheint die Hauptabsicht mehr diese zu seyn, die Menschen nur dahin zu bringen, dass sie das Unrechte lassen, als die andere, dass sie das Rechte thun; auch ist man genöthigt, in der Pflichtenlehre sich in einer solchen Allgemeinheit zu halten, dass die Regeln für Alle auf die gleiche Weise passen, und auch aus diesem Grunde mehr angezeigt wird, was die Menschen nicht thun sollen, als was sie thun sollen. Alles dieses ist allerdings auch die göttliche Idee, aber nur in ihrer entfernteren und abgeleiteten Gestalt, keinesweges in ihrer frischen Ursprünglichkeit. Die ursprüngliche göttliche Idee von einem bestimmten Standpuncte in der Zeit lässt grösstentheils sich nicht eher angeben, als bis der von Gott begeisterte Mensch kommt, und sie ausführt. Was der göttliche Mensch thut, das ist göttlich. Im Allgemeinen ist die ursprünglich und rein göttliche Idee, — das, was der unmittelbar von Gott Begeisterte soll, und wirklich thut, — für die Welt der Erscheinung schöpferisch, hervorbringend das neue — unerhörte, und vorher nie da gewesene. Der Trieb des blossen natürlichen Daseyns geht auf das Beharren beim Alten; selbst wo die göttliche Idee sich mit ihm vereinigt — auf die Aufrechthaltung des bisherigen guten Zustandes, und höchstens auf kleine Verbesserungen desselben: wo aber die göttliche Idee rein und ohne Beimischung des natürlichen Antriebes ein Leben gewinnt, da baut sie neue Welten auf, auf den Trümmern der alten. Alles Neue, Grosse und Schöne, was von Anbeginn der Welt an in die Welt gekommen, und was noch bis an ihr Ende in sie kommen wird, ist in sie gekommen, und wird in sie kommen durch die göttliche Idee, die in einzelnen Auserwählten theilweise sich ausdrückt.

Ebenso, wie das Leben der Menschen das einzige unmittelbare Werkzeug und Organ ist der göttlichen Idee in der Sinnenwelt, so ist dasselbe menschliche Leben auch der erste und unmittelbare Gegenstand dieser Wirksamkeit. Die Fortbildung der menschlichen Gattung hat die göttliche Idee — dieselbe Fortbildung hat jeder, welcher von dieser Idee ergriffen wird, — zum Ziele. Diese letztere Einsicht macht es uns

möglich, die göttliche Idee in Absicht ihres Wirkungskreises einzutheilen, oder, die Eine an sich untheilbare Idee als mehrere Ideen zu denken.

Zuvörderst: das an sich und in der Wahrheit einige und untheilbare menschliche Leben ist, in der Erscheinung, in das Leben mehrerer Individuen nebeneinander, deren jedes mit seiner Freiheit und Selbstständigkeit versehen ist, zerfallen. Diese Zertheilung des Einen Lebendigen ist eine Natureinrichtung, somit eine Störung und Hemmung des wahren Lebens, wirklich geworden deswegen, damit an ihr, und in dem Streite mit ihr, die Einheit des Lebens, die nach der göttlichen Idee ist und seyn soll, mit Freiheit sich bilde: das menschliche Leben ist nicht Eins geworden durch die Natur, damit es sich selber lebe zur Einheit, und damit alle die getrennten Individuen durch das Leben selber zur Gleichheit der Gesinnung zusammenschmelzen. Im natürlichen Zustande widerstreiten einander und hemmen sich gegenseitig die verschiedenen Willen dieser Individuen, und die durch sie bewegten Naturkräfte. So ist es nicht in der göttlichen Idee, und so soll es nach derselben in der Sinnenwelt nicht bleiben. Die erste, keinesweges in der blossen Natur begründete, sondern erst durch eine neue Schöpfung in die Welt eingeführte Macht, an welcher dieser Streit der individuellen Kräfte so lange sich bricht, bis er durch allgemeine Sittlichkeit gänzlich aufgehoben werde, ist die Errichtung des Staates, und eines rechtlichen Verhältnisses zwischen mehreren Staaten; kurz, alle die Einrichtungen, wodurch jeder einzelnen oder verbundenen individuellen Kraft die ihr zugehörige Sphäre angewiesen, und sie in derselben zugleich beschränkt, und zugleich vor allem fremden Eingriffe gesichert wird. Diese Einrichtung lag in der göttlichen Idee, sie ist auf Antrieb derselben von begeisterten Menschen in die Welt eingeführt worden, sie wird durch denselben Antrieb in der Welt erhalten, und immerfort vervollkommnet werden, bis zu ihrer Vollendung.

Dieses vom Streite mit sich selbst zur Einmüthigkeit zu erhebende Menschengeschlecht ist noch überdies mit einer willenlosen Natur umgeben, welche sein freies Leben immer-

fort beschränkt, bedrohet und einengt. So musste es seyn, damit dieses Leben durch eigene Freiheit seine Einheit*) gewinne; und diese Kraft und Selbstständigkeit des sinnlichen Lebens soll, zufolge der göttlichen Idee, fortschreitend sich entwickeln. Dazu bedarf es, dass die Naturkräfte den menschlichen Zwecken unterworfen werden, und, damit man dieses vermöge, dass man die Gesetze, nach denen diese Kräfte wirken, erkenne, und im Voraus ihre Kraftäusserungen zu berechnen vermöge. Ueberdies, nicht bloss nützlich und brauchbar soll die Natur dem Menschen werden, sie soll zugleich anständig ihn umgeben, das Gepräge seiner höheren Würde annehmen, und von allen Seiten dasselbe ihm entgegenstrahlen. Diese Herrschaft über die Natur lag in der göttlichen Idee, und wird auf den Antrieb dieser Idee durch Einzelne, die von ihr ergriffen werden, unaufhörlich erweitert.

Endlich, der Mensch hat seinen Sitz nicht bloss in der Sinnenwelt, sondern die eigentliche Wurzel seines Daseyns ist, wie wir gesehen haben, in Gott. Von der Sinnlichkeit und ihren Antrieben fortgerissen, kann das Bewusstseyn dieses Lebens in Gott sich ihm leicht verbergen, und sodann lebt er, welche edele Natur er auch übrigens seyn möge, in Streit und Zwiespalt mit sich selber, in Unfrieden und Unseligkeit, ohne wahre Würde und Lebensgenuss. Erst wie das Bewusstseyn der wahren Quelle seines Lebens ihm aufgeht, und er freudig in dieselbe sich taucht, und ihr sich hingiebt, überströmt ihn Friede, Freude und Seligkeit. Es liegt in der göttlichen Idee, dass alle Menschen zu diesem erfreuenden Bewusstseyn kommen, um das ausserdem unschmackhafte endliche Leben mit dem unendlichen zu durchdringen und in ihm zu geniessen: darum haben von jeher Begeisterte gearbeitet, und werden fortarbeiten, dieses Bewusstseyn in seiner möglichst reinsten Gestalt unter den Menschen zu verbreiten.

Die genannten Wirkungssphären: die der Gesetzgebung, die der Naturkenntniss und Naturherrschaft, die der Religion,

---

*) In der alten Ausgabe „Freiheit."

sind die allgemeinsten, in denen die göttliche Idee durch Menschen in der Sinnenwelt sich äussert und darstellt. Es ist sichtbar, dass jeder dieser Hauptzweige wiederum seine einzelnen Theile habe, in denen vereinzelt die Idee sich offenbaren könne. Rechnet man nun noch dazu die Wissenschaft der göttlichen Idee, sowohl *dass* es eine solche Idee gebe, als die ihres Inhaltes im Ganzen, oder in einzelnen besonderen Theilen; ferner die Kunst und Fertigkeit, die klar erkannte Idee in der Sinnenwelt wirklich darzustellen; — welches beides, die Wissenschaft wie die Kunst, doch auch nur durch den unmittelbaren Antrieb der göttlichen Idee erworben werden kann — so haben wir die fünf Hauptarten, wie die Idee in dem Menschen sich äussert.

Die Art der Bildung nun, durch welche, nach der Annahme eines Zeitalters, man zum Besitz dieser Idee, oder dieser Ideen komme, haben wir die gelehrte Bildung, und denjenigen, der durch diese Bildung hindurch wirklich zu dem angestrebten Besitze gekommen, den Gelehrten desselben Zeitalters genannt: und es muss Ihnen durch das heute Gesagte leichter geworden seyn, diesen Ausspruch wahr zu finden, die verschiedenen Zweige der Gelehrsamkeit, die man annimmt, darauf zurückzuführen, daraus abzuleiten, und so unseren Ausspruch anzuwenden.

Dritte Vorlesung.

Vom angehenden Gelehrten überhaupt; insbesondere vom Talente und Fleisse.

Die Idee selbst ist es, welche durch eigene Kraft in dem Menschen ein selbstständiges und persönliches Leben sich verschafft, in diesem selbstständigen Leben sich fortdauernd erhält, und vermittelst desselben die Welt ausser diesem persönlichen Leben nach sich gestaltet. Der natürliche Mensch vermag nicht durch eigene Kraft sich zum Uebernatürlichen zu erheben; er muss durch die Kraft des Uebernatürlichen selbst dazu erhoben werden. Dieses sich selbst gestaltende und erhaltende Leben der Idee im Menschen stellt sich dar, als Liebe: — zuvörderst, der Wahrheit nach, als Liebe der Idee zu sich selber, sodann in der Erscheinung, als Liebe des Menschen für die Idee. — Dies haben wir in unserer *ersten Vorlesung* aufgestellt.

So verhält es sich im Allgemeinen mit aller Liebe; nicht anders im Besonderen mit der Liebe zu der Erkenntniss der Idee, zu welcher Erkenntniss der Gelehrte sich erheben soll. Die Liebe der Idee überhaupt für sich selbst, und insbesondere für ihre eigene Klarheit bricht in dem von ihr ergriffenen und als Eigenthum besessenen Menschen hervor als Erkenntniss der Idee; in dem reifen Gelehrten, in einer bestimmten und vollendeten Klarheit; in dem angehenden, anstrebend diejenige Klarheit, welche sie in diesem Individuum unter diesen Umständen gewinnen kann. — Wir reden, dem — gleichfalls in der ersten Vorlesung vorgezeichneten Plane folgend — zuerst vom angehenden Gelehrten.

In ihm strebet zu allererst die Idee, sich selbst zu fassen in einer bestimmten Gestalt, und sich zum Stehen zu bringen unter dem unaufhörlichen Wogen der mannigfaltigen Vorstel-

lungen, die in stetem Wechsel sich in seiner Seele durchkreuzen. Er wird durch dieses Streben ergriffen von der Ahndung eines ihm noch unbekannten und in keinem deutlichen Begriffe von ihm anzugebenden Wissens, bei jedem von ihm Erfassten fühlend, dass dieses nicht das Rechte sey — ohne deutlich aussprechen zu können, was von dem Rechten ihm eigentlich abgehe, und *wie* das an seine Stelle zu setzende Rechte beschaffen seyn solle. Dieses Streben der Idee in ihm wird von nun an sein eigenes Leben und der höchste und innigste Trieb desselben, und tritt an die Stelle seines bisherigen sinnlich egoistischen, bloss auf persönliche Erhaltung und thierisches Wohlseyn gerichteten Triebes; denselben sich unterordnend, und darum vernichtend, als einzigen und Grund-Trieb. — Allerdings wird ferner, so wie bisher, das gegenwärtige persönliche Bedürfniss seine Befriedigung fordern; nur wird diese Befriedigung nicht mehr also, wie bisher, auch nachdem das gegenwärtige Bedürfniss gehoben ist, weder der dauernde Gedanke, noch der nicht aus den Augen schwindende Gegenstand auch des ruhigen Nachdenkens, noch die Triebfeder alles Thuns und Lassens des denkenden Wesens bleiben. Wie die sinnliche Natur ihr Recht erhalten haben wird; so wird der befreite, und mit neuer Kraft ausgerüstete Gedanke aus der fremden Welt, in die er herabgezogen wurde, ganz von selbst, und ohne äussere Zunöthigung oder Vorsatz wieder zurückkehren in seine Heimath, und sich auf die Bahn begeben, von deren Ziele jenes geahndete Unbekannte ihm entgegenstrahlte. Nach diesem Unbekannten wird er unaufhörlich hingezogen; — in dem Dichten und Trachten darnach verlieren sich seine besten geistigen Kräfte.

Man nennt diesen soeben beschriebenen Trieb nach einem nicht deutlich gekannten Geistigen Genie: und nennt ihn also aus gutem Grunde. Er ist ein Uebernatürliches, nach einem anderen Uebernatürlichen Hinziehendes im Menschen, welches die Verwandtschaft desselben mit der geistigen Welt, und seine ursprüngliche Heimath in dieser Welt andeutet. Ob man nun annehme, dass dieser Trieb, der an sich die göttliche Idee überhaupt, in ihrer ursprünglichen Einheit und Untheilbarkeit

anstreben sollte, gleich ursprünglich, und bei der ersten Erscheinung eines bestimmten Individuums in der Sinnenwelt sich also gestalte, dass dieses Individuum die Idee nur in einem gewissen Berührungspuncte zuerst erfassen, und nur von diesem Berührungspuncte aus in das Ganze allmählig eindringen könne; oder ob man lieber annehmen wolle, dass dieser eigentliche Berührungspunct für das Individuum sich nur während der ersten Entwickelung der individuellen Kraft an dem mannigfaltigen Stoffe, der ihr dargeboten wird, bilde. und jedesmal in denjenigen Stoff falle, der gerade im Momente der sattsam entwickelten Kraft derselben durch das Ohngefähr dargeboten wird: — welches von beiden man annehmen wolle, sage ich; so wird doch in der Erscheinung der wirklich sich äussernde und etwas erfassende Trieb immer sich darstellen, als Trieb für eine besondere Seite der Einen an sich untheilbaren Idee, oder — wie man zufolge der Erörterung in unserer letzten Vorlesung, ohne Misverständniss zu befürchten, auch sagen kann: — als Trieb für eine besondere Idee in der Sphäre aller möglichen Ideen; oder, wenn dieser Trieb Genie genannt wird, — das Genie wird immer erscheinen als ein besonderes Genie, für Philosophie, Poesie, Naturbeobachtung, Gesetzgebung und dergleichen, keinesweges aber bloss im Allgemeinen als Genie. Dieses besondere Genie ist, nach der ersten Annahme, gleich als besonderes in dieser seiner Bestimmtheit angeboren; nach der zweiten ist es nur im Allgemeinen als Genialität überhaupt angeboren, und lediglich, durch den ohngefähren Gang der Bildung, in Genie für dieses besondere Fach verwandelt worden. Die Entscheidung dieses Streites liegt ausserhalb der Grenze unserer dermaligen Aufgabe.

Wie er entschieden werde, so leuchtet auf jeden Fall ein im Allgemeinen — die Unentbehrlichkeit der vorläufigen geistigen Bildung, und einer ersten Anweisung, mit Begriffen und Erkenntnissen umzugehen und zu schalten, damit sie entdecke, ob überhaupt Genie da sey; ferner leuchtet ein im Besonderen die Nothwendigkeit, Begriffe von mancherlei Art und Natur an den Menschen zu bringen; damit entweder das angeborene besondere Genie aus ihnen die ihm angemessene Art des

Stoffes herausfinde, oder das nicht angeborene in der Mannigfaltigkeit irgend einen besonderen sich erwähle. Schon dieser allerersten geistigen Bildung entdeckt sich das künftige Genie. Jener Trieb ist ein Trieb des Wissens, der zuerst auf das Wissen, nur als Wissen, und lediglich um zu wissen, geht, und als Wissbegierde erscheinet.

Aber selbst nachdem dieser Trieb sichtbar, entweder in der regen Verfolgung des uns reizenden Räthsels, oder auch in glücklichen Ahndungen zur Lösung desselben, herausgetreten, bedarf es noch immer des fortgesetzten Fleisses und der ununterbrochenen Forschung. — Man hat oft die Frage aufgeworfen, ob es das natürliche Talent, oder der Fleiss sey, was in den Wissenschaften am meisten fördere. Ich antworte: beides muss sich vereinigen; für sich allein und ohne das andere taugt keines von beiden. Das natürliche Talent, oder das Genie ist ja nichts weiter, als der Trieb der Idee, sich zu gestalten; die Idee aber hat an sich gar keinen Inhalt oder Körper, sondern sie erbauet sich denselben erst aus den wissenschaftlichen Umgebungen der Zeit, welche lediglich der Fleiss herbeiliefert. Wiederum vermag auch der Fleiss nichts weiter, als diese Umgebungen und Elemente der zu erbauenden Gestalt herbeizuschaffen; — dieselbe organisch zu verbinden und ihr eine lebendige Seele einzuhauchen, vermag er nicht, sondern dies bleibt lediglich der Idee, die als natürliches Talent sich offenbaret, überlassen. Dass die in dem wahren Gelehrten zum Leben gekommene Idee in die umgebende Welt eingreife, ist ja der Zweck ihrer Gestaltung. Sie soll das höhere Lebensprincip werden, und die innigste Seele der umgebenden Welt: sie muss darum gerade denselben Körper angenommen haben, den diese umgebende Welt trägt, in demselben, wie in ihrer Behausung wohnen, und jedes Gliedmaass davon mit freier Willkür nach ihrem jedesmaligen Zwecke bewegen, so wie jeder Gesunde seine eigenen Hände oder Füsse in Bewegung zu setzen vermag. Bei wem das inwohnende Genie, entweder, weil ihm die Wege zur gelehrten Bildung nicht zugänglich sind, oder weil er aus Trägheit und hochmüthigem Eigendünkel sie verschmäht, mit seiner Gestaltung

auf halbem Wege stehen bleibt, — zwischen dem und seinem Zeitalter, und — was aus dem letzteren folgt — zwischen ihm und jedem möglichen Zeitalter, und dem ganzen Menschengeschlechte in jedem Puncte seiner Bildung — ist eine unausfüllbare Kluft befestiget, und die Mittel des wechselseitigen Einflusses sind abgeschnitten. Was auch in ihm wohnen möge, oder strenger ausgedrückt, was auch bei fortgesetzter Bildung in ihn eingekehrt seyn möchte: er kann es weder sich selber, noch anderen klar deuten, noch es zur bedachten Regel seines Handelns machen, und so es in der Welt realisiren. Es gebrechen ihm die zwei nothwendigen Bestandtheile des wahrhaftigen Lebens der Idee: die Klarheit und die Freiheit. Die Klarheit: sein Grundbegriff ist ihm nicht durchsichtig, und in allen seinen Puncten nach allen Richtungen hin zu erneuern, von der innersten Wurzel an, wo er aus der Gottheit unmittelbar übergeht in seine Seele, bis zu allen Puncten, in denen er eingreifen und sich gestalten muss in der wirklichen Welt, und nach allen besonderen Gestalten, die er unter jeder Bedingung annehmen muss. Die Freiheit, welche aus der Klarheit entspringt, und nie ist ohne sie: er erkennt nicht an jeder Erscheinung, die ihm vorkommt, auf den ersten Blick die Gestalt, welche in ihr der Begriff nehmen müsste, und das Mittel, dessen man sich dazu bedienen müsste, noch hat er dieses Mittel in seiner freien Gewalt. Man nennt ihn Schwärmer, und dies ist sein rechter Name. — In welchem dagegen die Idee sich vollkommen ausgestaltet, der erblickt aus ihr, als seinem einigen Lichtpuncte, die ganze Wirklichkeit, und durchblickt sie in demselben Lichte innerlich; was auf seine Idee irgend sich bezieht, versteht er aus ihr, wie es so geworden, was an ihm recht sey, was ihm zum rechten noch fehle, auf welche Weise es recht gemacht werden müsste; und er hat überdies das Mittel dieses Rechtmachens in seiner freien Gewalt. Erst sodann ist in ihm die Gestaltung der Idee vollendet, und er ein reifer Gelehrter: — derjenige Punct, wo der Gelehrte übergeht in den freien Künstler, ist der Punct der Vollendung des Gelehrten. Daher bedarf es, selbst nachdem Genie sich gezeigt, und ein sich gestaltendes Leben der

Idee sichtbar geworden, bis zur Vollendung dieser Gestaltung, des fortgesetzten Fleisses. Dass nach der Vollendung des Gelehrten die Bildungs-Epoche des Künstlers anhebe, dass auch diese des Fleisses bedürfe, dass sie unendlich sey: liegt nicht im Gebiete unserer gegenwärtigen Aufgabe, und wir erinnern es nur im Vorbeigehen.

Doch, was sage ich, dass es auch nach der Erscheinung des Genies des Fleisses bedürfe: — gleich als ob ich diesen Fleiss von meiner Verordnung, von meinem Gutachten und von meinem Erweise seiner Nothwendigkeit abhängig zu machen, und den fehlenden dadurch hervorzubringen gedächte? Vielmehr, wo das Genie nur wirklich eingetreten, da findet sich der Fleiss von selber, und vermehrt sich in steter Steigerung, und treibt den angehenden Gelehrten unaufhaltsam fort zu seiner Vollendung; wo hingegen der Fleiss sich nicht findet, da war es nicht das Genie, und der Antrieb der Idee, welche zum Vorschein kamen, sondern etwas höchst Gemeines und Unwürdiges an seiner Stelle.

Die Idee ist nicht ein individueller Zierrath, da das Individuum als solches überhaupt nicht in der Idee liegt, sondern sie strebt auszuströmen in das ganze Menschengeschlecht, dieses neu zu beleben, und nach sich umzubilden. Dies ist der beständige Charakter der Idee; und was ohne diesen Charakter ist, ist nicht die Idee. Wo sie daher ein Leben gewinnt, strebt sie, durch ihr eigenes inneres, keinesweges durch das individuelle Leben, unwiderstehlich nach dieser allgemeinen Wirksamkeit. Sie treibt sonach jeden, den sie nur wirklich ergriffen, wider den Willen und den Dank der persönlich sinnlichen Natur in ihm, und eben als leidendes Werkzeug fort zu dieser allgemeinen Wirksamkeit, zu der Geschicklichkeit dazu, und zu dem Fleisse, den ihre Erwerbung erfordert. Ganz von selber, und ohne dass es dazu des Vorsatzes der Person bedürfe, hört sie nicht auf zu wirken und sich zu entwickeln, bis sie die lebendige und in die Umgebung eingreifende Gestalt gewonnen, die sie unter diesen Bedingungen gewinnen kann. Wo bei vorhandenen und zugänglichen Mitteln zur Fortsetzung der gelehrten Bildung — denn der zweite Fall, dass diese Mittel nicht vorhan-

den, oder der Person nicht zugänglich seyen, kommt hier nicht in Betrachtung, — wo, sage ich, im ersten Falle die Person bei dem Selbstbewusstseyn, dass sie etwas der Idee, oder dem Genie Aehnliches habe, stehen bleibt, da ist weder Idee, noch Genie, sondern es ist lediglich eine hochmüthige Natur vorhanden, welche vor anderen ihres Gleichen mit etwas Ungemeinem sich herausputzen wollte. Eine solche Natur äussert sich zunächst in der Selbstbeschauung ihrer Eigenschaften und Vorzüge, und in dem wollüstigen Beruhen darauf, womit verächtliche Seitenblicke auf die persönlichen Eigenschaften und Gaben anderer meistens vereinigt sind; dagegen derjenige, der von der Idee rastlos fortgetrieben wird, keine Zeit übrig behält, an sich selbst zu denken, noch, verloren mit allem seinen Sinnen in die Sache, sein oder anderer Talent für diese Sache abzuwägen. Das Talent, wo welches vorhanden ist, sieht, — die Sache nemlich, keinesweges aber sieht es sich; so wie ein gesundes Auge auf das Object sich heftet, keinesweges aber nach sich selber hinschielet. In solchen daher lebt sicher nicht die Idee. — Was ist es denn also, das sie belebt, und zu der vielleicht emsigen und schnellen Agilität forttreibt, die wir an ihnen bemerken? Eben ihr kräftiger Hochmuth und Eigendünkel, und der verzweifelte Vorsatz, der Natur zum Trotz für eine ungemeine Natur zu gelten, ist es, was sie begeistert, was sie forttreibt und fortspornt, und was ihnen statt des Genie dient. Und was ist denn dasjenige, das sie hervorbringen, und was dem gemeinen Blicke, der selbst nicht im Reinen und Klaren ist, und der besonders auf das ausschliessende Kriterium alles wahrhaft Idealen, auf Klarheit, Freiheit, Besonnenheit, als Künstlergepräge nicht achtet, so aussieht, als wäre es Idee; was ist es? Entweder etwas, das sie selbst auf eigene Hand sich ausgedacht, oder sich einfallen gelassen haben, das sie zwar selbst nicht verstehen, wovon sie jedoch hoffen, dass es neu, frappant, paradox erscheinen, und darum weit glänzen werde, und womit sie sich nun auf gutes Glück auf Abenteuer begeben, in der Hoffnung, dass im Verfolge sie selbst, oder andere einen Sinn darin entdecken werden. Oder auch, sie entlehnen es von anderen, sehr künst-

lich es verdrehend, verschiebend und verschraubend, dass man die erste Gestalt daran nicht so leicht wiedererkennt; schmähen auch wohl aus Vorsicht auf die erste und wahre Heimath des Entlehnten, dass daselbst nichts zu holen sey, auf dass Unbefangene ja nicht auf den Gedanken kommen, dort nachzusuchen, ob sie nicht etwa selber das Ihrige da geholt.

Mit einem Worte: Selbstbeschauung, Selbstbewunderung und Selbstlobpreisung — bleibe die letztere auch innerlich, und werde vor dem Auge des Beobachters sorgfältig verborgen, — und der aus ihnen entspringende Unfleiss und die Verschmähung des in der Niederlage der gelehrten Bildung schon Vorhandenen, zeugen sicher von Mangel an wahrem Talent: sich selbst vergessen und verlieren in der Sache, und vor ihrem Gedanken zu keinem Gedanken an sich selber kommen können, ist die unabtrennliche Begleitung jedes wahren Talentes. Es folgt daraus, dass jedes wahre Talent, besonders auf dem Wege seiner ersten Entwickelung, wiewohl auch nachher, und nachdem es zur Reife gekommen, von zarter Bescheidenheit und schamhafter Jungfräulichkeit umgeben wird. Das Talent selbst weiss am allerwenigsten von sich selber; es ist schon und wirkt und waltet mit stiller Macht fort, ehe es zum Bewusstseyn seiner selbst kommt. Wer stets nach sich selber hinsieht, wie es ihm anstehe, und was an ihm sey, und zu allererst es entdeckt, an dem ist sicher nicht viel.

Fern sey es daher von mir, falls etwa hier unter uns ein aufblühendes Talent sich finden sollte, die zarte Scham und Bescheidenheit desselben zu trüben, durch die allgemeine Aufforderung an Sie, sich selber zu prüfen, ob Sie wohl von der Idee ergriffen seyn möchten. Vielmehr widerrathe ich Ihnen dringend diese auf die angegebene Frage gestellte Selbstprüfung. Und damit dieses nicht als eine Folge blosser Lehrerklugheit und vielleicht zu weit getriebener Vorsichtigkeit erscheine, sondern als Resultat der absoluten Nothwendigkeit einleuchte, setze ich noch hinzu, dass diese also aufgestellte Frage keiner weder sich selber beantworten, noch von einem anderen die sichere Antwort darauf erhalten kann; dass da-

her bei einer angestellten Selbstprüfung die Wahrheit nicht zum Vorschein kommen, dagegen aber der Jüngling zu jener Selbstbeschauung und jenem eigenliebigen Brüten auf sich selber angeführt werde, durch welches auf die Länge jedermann sowohl intellectuell, als moralisch, bis auf den Grund verdirbt. Es giebt Zeichen in Menge, an denen man erkennen kann, dass das etwa im Verborgenen vorhandene Talent bei einem Studirenden noch nicht zum Vorschein gekommen, und wir werden in der Zukunft vermittelst des Gegensatzes mit dem heute Gesagten Veranlassung finden, die merkwürdigsten anzugeben; aber es giebt nur Ein entscheidendes Kriterium, dass Talent vorhanden gewesen sey, oder dass keines vorhanden gewesen sey; und dieses Eine entscheidende Kriterium ist erst nach dem vollendeten Erfolge anwendbar. Wer da wirklich zu einem vollendeten Gelehrten und Künstler, in dem angegebenen Sinne des Wortes, geworden ist, seine Welt umfassend aus einer klar durchschaueten Idee, und von dieser Idee aus in jeden Punct dieser seiner Welt frei einzugreifen vermögend, der hat Talent gehabt, und ist von der Idee ergriffen gewesen, und diesem lässt es sich nun auch sagen, dass er davon ergriffen gewesen; wer ohnerachtet des fleissigsten Studiums, dennoch in das reife Alter tritt, ohne sich zur Idee erhoben zu haben, der ist ohne Talent gewesen, und ohne Berührung mit der Idee, und es lässt sich ihm dieses nunmehro auch sagen: dem aber, der noch auf dem Wege sich befindet, lässt sich keines von beiden sagen.

Es bleibt bei dieser ebenso weisen, als nothwendigen Einrichtung der Dinge für den studirenden Jüngling, der durchaus nicht wissen kann, ob Talent in ihm vorhanden sey, oder nicht, nichts anderes übrig, als dass er immer fort handele, als ob welches in ihm vorhanden sey, das doch endlich zum Vorschein kommen müsse, und dass er sich unter alle die Bedingungen, und in alle die Lagen versetze, in denen es zum Vorschein kommen muss, falls es vorhanden ist; dass er mit unermüdetem Fleisse, in treuer Hingebung des ganzen Gemüthes, alle die Mittel der gelehrten Bildung ergreife, die sich

ihm darbieten. Den schlimmsten Fall gesetzt, dass am Ende seines Studiums sich finde, es habe aus der ganzen in ihm aufgehäuften Masse der Gelahrtheit nirgends ein Funke von Idee ihm entgegengestrahlt, so bleibt ihm doch wenigstens Ein Bewusstseyn, welches unentbehrlicher ist, als das Genie und bei dessen Abwesenheit der Besitzer des grössten Genie weit weniger werth ist, denn Er: — das Bewusstseyn, dass es nicht an ihm liege, wenn er nicht mehr geworden, und dass der Platz, auf dem er stehengeblieben, der Wille Gottes sey, dem er mit Freuden sich füge. Talent lässt sich keinem anmuthen; denn es ist eine freie Gabe der Gottheit; redlicher Fleiss aber und Ergebung in seine Natur lässt sich jedem anmuthen: auch ist diese gründliche Rechtschaffenheit selbst die göttliche Idee in ihrer allgemeinsten Gestalt, und kein nur redliches Gemüth ist ohne Gemeinschaft mit der Gottheit.

Die mittelst jenes aufrichtigen Strebens nach etwas Höherem erworbenen gelehrten Kenntnisse werden ihn immer zu einem tauglichen Werkzeuge machen für höher Gebildete, welche in den Besitz der Idee gekommen. Gern und ohne Neid und Eifersucht, und ohne ein nagendes Ringen nach Höhen, für die er nicht gemacht ist, wird er diesen sich unterwerfen, und mit der ihm schon zur anderen Natur gewordenen Treue ihrer Leitung sich hingeben; also sich erwerbend die Gewissheit, seine Bestimmung erfüllt zu haben, als das Letzte und Höchste, was in irgend einer Lage der Mensch sich erwerben kann.

Vierte Vorlesung.

Von der Rechtschaffenheit im Studiren.

Soll jemand ein wahrer Gelehrter werden, also dass die göttliche Idee von der Welt in ihm theils diejenige Klarheit, theils denjenigen Einfluss auf die ihn umgebende Welt gewinne, die sie unter diesen Umständen gewinnen kann, so muss diese Idee selber durch ihre eigene innere Kraft ihn ergreifen und ihn unaufhaltsam forttreiben zum Ziel.

Nun stehen wir in unserer Beschreibung des Wesens des wahren Gelehrten bei der Schilderung des angehenden Gelehrten oder des Studirenden.

Ist dieser schon wirklich von der Idee ergriffen, oder, was dasselbe heisst, hat er Genie und wahrhaftes Talent, so ist er über alle unsere Vorschriften erhaben: ohne unser, ja ohne sein eigenes Zuthun wird dieses Talent seine Bestimmung in ihm erreichen; auch haben wir, was in diesem Falle zu sagen ist, in der letzten Vorlesung erschöpft.

Aber, wie wir gleichfalls in derselben Lehrstunde eingesehen haben; der angehende Gelehrte kann nie entscheiden, ob er in dem von uns angegebenen Sinne des Wortes Talent habe, oder nicht, noch kann es ein anderer statt seiner, und in seine Seele hinein entscheiden. Es bleibt ihm daher nichts übrig, als mit inniger und vollkommener Rechtschaffenheit also zu handeln, als ob Talent in ihm verborgen wäre, das doch endlich einmal zum Vorschein kommen müsse. Selbst das wirkliche Talent, wo es vorhanden ist, äussert sich gerade so, wie jene Rechtschaffenheit im Studiren; beide fallen in der Erscheinung wiederum zusammen, und kommen vollkommen überein.

Von jenem in Beziehung auf den angehenden Gelehrten wenigstens unerforschlichen Merkmale des Talentes absehend,

haben wir nur die Aeusserungen der Rechtschaffenheit im Studiren vollständig zu erschöpfen, und wir sind sicher, das bestimmte Bild dessen, der auf die rechte Weise studirt, aufgestellt zu haben. Der rechtschaffene Studirende ist für uns der wahre Studirende überhaupt, und beide Begriffe gehen in einander auf.

Die Rechtschaffenheit überhaupt, wie wir gleichfalls damals bemerkten, ist selbst eine göttliche Idee und es ist die göttliche Idee in ihrer allgemeinsten Gestalt, in der sie alle Menschen in Anspruch nimmt. Sie wirkt daher, so wie die Idee überhaupt, mit ihrer eigenen inneren Kraft; ohne Zuthun der persönlichen Liebe des Individuums, ja, vernichtend, so viel sie soll, diese persönliche Selbstliebe, bildet auch sie, ebenso wie wir es bisher vom Genie gesagt haben, sich im Menschen aus zu einem eigenen Leben, ihn unwiderstehlich forttreibend, und umfassend alles sein Denken und alles sein Thun. — Sein Thun, habe ich gesagt; die Rechtschaffenheit als Idee ist nemlich eine unmittelbar praktische, ein äusseres, scheinbar freies Handeln des Menschen bestimmende Idee; dagegen das Genie zunächst innerlich und auf die Einsicht wirkt. Wer wirklich Talent hat, der wird mit glücklichem Erfolge studiren, und es wird allenthalben Licht und Klarheit aus den durchdachten Gegenständen ihm entgegenquellen: wer Rechtschaffenheit hat im Studiren, dem lässt dieses Glück sich nicht sicher versprechen, aber es wird wenigstens an ihm nicht liegen, dass er es nicht hat, und er wird nichts, was in seinem Vermögen steht, verabsäumen, um dasselbe sich zu erwerben; selbst wenn er des glücklichen Erfolges nicht theilhaftig würde, so hat er sich doch seiner *würdig* gemacht.

Die Rechtschaffenheit, als lebendige und herrschend gewordene Ansicht, geht auf die individuelle Person dessen, den sie ergriffen hat, und betrachtet diese als stehend unter einer bestimmten Gesetzgebung, als existirend lediglich um einer gewissen Bestimmung willen, und als Mittel für einen höheren Zweck. Der Mensch soll etwas seyn und thun, sein zeitliches Leben soll ein unvergängliches und ewiges Resultat hinterlassen in der Geisterwelt; jedes besonderen Individuums Leben

ein besonderes, ihm allein zukommendes und von ihm allein gefordertes Resultat: so sieht der Rechtschaffene alles persönliche Leben der Menschen in der Zeit an, und so besonders dasjenige Leben, welches ihm am nächsten liegt, sein eigenes; und auf eine andere Weise vermag derjenige, in welchem diese Rechtschaffenheit lebendige Idee geworden ist, das menschliche Leben sich nicht zu denken. Von dieser Ansicht geht er aus, auf sie kommt er stets wieder zurück, nach ihr richten sich alle seine übrigen Ansichten. Nur inwiefern er jenem Gesetze gehorcht und jene Bestimmung, die er für die seinige erkennt, erfüllet, mag er sich selber dulden und tragen; alles in ihm, was nicht auf jenen höheren Zweck gerichtet ist, und nicht als Mittel für desselben Erreichung einleuchtet, verachtet er, hasset er, wünscht er vernichtet. Er betrachtet seine individuelle Person selbst als einen Gedanken der Gottheit, und so eben, wie die Gottheit ihn gedacht, ist seine Bestimmung und der Zweck seines Daseyns. Dies ist mit einem Zuge die Idee der Rechtschaffenheit, ob nun der Rechtschaffene sich gerade dieser oder anderer Worte bediene.

Zwar lässt sich, wie soeben erinnert worden, der blossen Rechtschaffenheit, als solcher, nicht mit Sicherheit versprechen, dass sie, im Studiren insbesondere, oder für irgend einen äusseren Zweck, den sie sich im Allgemeinen setzt, einen glücklichen Erfolg haben werde; darin aber äussert auch sie die selbstständige und sicher zu ihrem Ziel fortschreitende Kraft der Idee, und mit Sicherheit lässt sich dem Rechtschaffenen versprechen, dass er in der Rechtschaffenheit selber, ihrer Befestigung und ihrer Erhöhung, einen glücklichen Erfolg haben werde. Er wird im Fortgange auf dem Wege der Rechtlichkeit immer weniger nöthig haben, sich zu ermahnen und zu ermuntern, und zu kämpfen gegen die wiederkehrende böse Lust, sondern die recht- und gesetzmässige Denkart und Ansicht wird ihm von selbst kommen, und bei ihm herrschend und zur zweiten Natur werden. Treibe mit Rechtschaffenheit, was du treibst, z. B. dein Studiren, falls du studirst; ob es dir nun mit dem, was du treibst, wie hier mit dem Studiren, gelingen werde, das überlasse Gott; und du überlässest es ihm

gewiss, so gewiss du mit Rechtschaffenheit an das Werk gegangen bist; mit der Erlangung der Rechtschaffenheit selber, und noch obendrein der unerschütterlichen Ruhe, der inneren Freudigkeit und eines unbefleckten Gewissens wird es dir unfehlbar gelingen.

Wie gesagt, der Rechtschaffene überhaupt betrachtet sein persönliches freies Leben als unabänderlich bestimmt durch den ewigen Gedanken der Gottheit; der *studirende* Rechtschaffene insbesondere betrachtet sich selbst, als durch diesen Gedanken der Gottheit *dazu* bestimmt, dass die göttliche Idee von der Beschaffenheit der Welt ihn ergreife, und in ihm eine bestimmte Klarheit und einen bestimmten Einfluss auf die ihn umgebende Welt erhalte. So fasst er seine Bestimmung auf; denn darin besteht das Wesen des Gelehrten; und so gewiss er mit Rechtschaffenheit, d. h. mit der Voraussetzung, dass die Gottheit mit seinem Leben eine Absicht habe, und dass er alles sein freies Handeln nach dieser Absicht einrichten müsse, an das Studiren gegangen ist, so gewiss hat er vorausgesetzt: es sey der göttliche Wille, dass er ein Gelehrter werde. Es kommt hiebei nicht darauf an, ob wir selbst mit Freiheit und Besonnenheit uns diesen Stand erwählt haben, oder ob andere statt unser ihn gewählt, uns in die Wege der Vorbereitung dazu gebracht, und jeden anderen Stand für uns verschlossen haben. Wie könnte jemand in den jugendlichen Jahren, in denen die Wahl des Standes gewöhnlich geschieht und in den meisten Fällen geschehen muss, die Reife und Besonnenheit haben, um selbst zu entscheiden, ob er, der noch nicht versuchte und entwickelte, Fähigkeit zu den Wissenschaften habe? So wie wir zur Besinnung kommen, ist die Wahl des Standes schon gemacht, sie ist gemacht ohne unser Zuthun, weil wir damals nichts dabei zu thun vermochten, jetzt können wir nicht mehr zurück; diese Nothwendigkeit gilt den unabänderlichen Bedingungen, in die unsere Freiheit sich versetzt findet, mithin dem göttlichen Willen an uns, völlig gleich. Wäre in der gemachten Wahl durch andere gefehlt worden, so wäre das nicht unser Fehler; wir können nicht entscheiden, ob gefehlt worden, und dürfen es nicht voraussetzen;

wäre gefehlt worden, so wäre es unsere Sache, den Fehler, so viel an uns liegt, wieder gut zu machen. Auf alle Fälle ist es der göttliche Wille, dass jeder in der Lage, in die die Nothwendigkeit ihn gesetzt hat, alles thue, was in derselben geschehen soll. Wir sind in die Lage gekommen, zu studiren; es ist daher ganz sicher der göttliche Wille, dass wir uns betrachten als angehende Gelehrte, und als alles dasjenige, was in diesem Begriffe liegt.

Dieser Gedanke nun mit seiner unerschütterlichen Gewissheit ergreift und erfüllet die Seele jedes rechtschaffenen Studirenden: — der Gedanke: Ich, wie ich nun heissen mag, diese bestimmte und ausdrücklich bestimmte Person, bin dazu da und deswegen in das Daseyn gekommen, damit in mir Gottes ewiger Rathschluss über die Welt, von einer anderen, bis jetzt völlig verborgenen Seite in der Zeit gedacht werde und Klarheit gewinne, und in die Welt eingreife, so dass er nie wieder ausgetilgt werden könne; nur diese Eine, an meine Persönlichkeit geknüpfte Seite des göttlichen Rathschlusses ist das wahrhaft Seyende an mir; alles übrige, was ich mir noch beimesse, ist Traum, Schatten, Nichts: nur sie ist das unvergängliche und ewige an mir, alles übrige wird verschwinden in das Nichts, aus welchem es nur scheinbar, nie aber nach der Wahrheit, hervorgegangen ist. Dieser Gedanke erfüllt seine ganze Seele; ob er nun selbst deutlich gedacht und ausgesprochen werde, oder nicht; — alles andere, was da deutlich gedacht, ausgesprochen, gewünscht, gewollt wird, lässt auf ihn sich zurückführen, als seine höchste Prämisse, lässt nur aus ihm sich erklären, und nur unter seiner Voraussetzung sich als möglich denken.

Durch dieses Urprincip alles seines Denkens wird er sich selber, und wird der Gegenstand seiner Thätigkeit, die Wissenschaft, ihm über alles ehrwürdig und heilig. — Er selber wird sich ehrwürdig und heilig. Nicht etwa, dass er hochmüthig auf die Vorzüglichkeit seiner Bestimmung, den göttlichen Rathschluss zum Theil mit zu denken, und ihn einzuführen in die Welt, vor anderen unscheinbareren Bestimmungen, ruhe, diese sich betrachtend auseinandersetze, und darum seine

Person für etwas besseres achte, als andere Personen. Erscheint die eine Art der menschlichen Bestimmung uns vorzüglicher, als eine andere, so ist das nicht deswegen, weil die Erhabenheit der Individuen, sondern darum, weil die Erhabenheit der göttlichen Idee in der ersten klärer heraustritt. Der Mensch hat gar keinen eigenen Werth, ausser dem, dass er mit Treue seine Bestimmung, von welcher Art dieselbe seyn möge, erfülle; und hier können, ganz unabhängig von der Art der Bestimmungen, alle einander gleichkommen. Ueber dieses weiss ja der angehende Gelehrte noch nicht, ob er den eigentlichen Zweck seines Studirens, den Besitz der Idee, erreichen werde, sonach, ob jene erhabene Bestimmung die seinige sey; sondern er ist nur verbunden, die Möglichkeit davon vorauszusetzen. Zwar kann der vollendete Gelehrte, von dem wir hier zunächst nicht reden, nachdem er den Erfolg in der Hand hat, seine Bestimmung factisch erkennen; aber auch für ihn dauern die Anforderungen der von ihm ergriffenen Idee auf Ausführbarkeit und Ausführung fort, und sie werden fortdauern bis an das Ende seines Lebens, und so wird er nie Zeit erhalten, über die Vorzüglichkeit seiner Bestimmung Betrachtungen anzustellen, wenn auch nicht schon an sich dergleichen Betrachtungen nichtig wären. Aller Hochmuth gründet sich auf das, was man zu seyn glaubt, — zu seyn, im ruhenden und vollendeten Seyn, und der Hochmuth ist eben darum in sich selbst nichtig und widersprechend; denn gerade dasjenige, was man *ist*, und wobei das ewige Werden anhält, ist man wahrhaftig — nicht. Unser wahrhaftiges und unmittelbares Seyn in der göttlichen Idee kommt unablässig vor als Anforderung eines Werdens, demnach als Misbilligung unseres jedesmaligen stehenden Seyns; und so macht die Idee uns wahrhaft bescheiden, und beugt vor ihrer Majestät uns nieder in den Staub. Der Hochmüthige beweiset durch den Hochmuth selbst, dass er der Demuth mehr, denn irgend ein anderer bedürfte; denn indem er etwas zu seyn glaubt, zeigt er dadurch, dass er wahrhaftig gar nichts ist.

Der Studirende daher wird durch den aufgestellten Gedanken sich selber heilig und über alles ehrwürdig, nicht in Rück-

sicht dessen, was er ist, sondern in Rücksicht dessen, was er werden soll, und immerfort sollen wird. Das eigentliche sich selbst Wegwerfen des Menschen besteht darin, wenn er sich zum Mittel macht für einZeitliches und Vergängliches, und Sorge und Mühe an etwas Anderes zu wenden würdiget, als an das Unvergängliche und Ewige. In dieser Rücksicht soll jeder sich selber ehrwürdig und heilig seyn, und so auch der Studirende.

Zu welchem Zwecke denn, o studirender Jüngling, wendest du diesen Fleiss, welcher, so gross oder gering er sey, doch immer einige Mühe kostet, auf die Wissenschaften? strengest du deine Aufmerksamkeit an, wenn du weit lieber deine Gedanken herumschweifen liessest, versagest dir so manchen Genuss, wozu dir die Lust gar nicht fehlt? Antwortest du: damit ich nicht einst darben müsse; damit ich eine gute Versorgung, ein gemächliches Auskommen erhalte, wovon ich mir gütlich thun könne; damit meine Mitbürger mich ehren, und ich leichter sie zur Erfüllung meiner Wünsche zu bewegen vermöge: — ich frage, wer ist denn dieser Du, für dessen einstige Pflege und Wohlseyn du dich so lebhaft interessirest, und für denselben dich schon jetzt abarbeitest und aufopferst? Es ist noch sehr ungewiss, ob es je zu der gehofften Pflege kommen wird; gesetzt aber, es käme dazu, und du pflegtest dieses Du eine gute Reihe von Jahren hindurch: was wird zuletzt das Ende seyn von dem allen? Alle Pflege wird ein Ende haben, und der gepflegte Körper hinsinken, und sich in einen Aschenhaufen verwandeln. Und dafür willst du das einförmige, stets in derselben Gestalt wiederkehrende und oft verdriessliche Geschäft des Lebens beginnen, und dir es noch mit Bedacht, über die Last, die es schon an sich bei sich hat, beschwerlich machen? Ich wenigstens finge unter dieser Bedingung den Roman gleich bei dem Ende an, und ginge noch heute in mein Grab, in welches ich über kurz oder lang doch gehen muss. — Oder antwortest du, mit löblicherem Anscheine, nur nicht gründlicher, also: Ich will meinen Nebenmenschen nützlich werden und ihr Wohlseyn befördern; so frage ich: Wozu wird denn nun wieder deine Nützlichkeit nützen? Nach einer Reihe von Jahren wird von allen, denen du nützen willst,

und wie ich dir das freiwillig zugebe, nützen wirst, kein einziger mehr da seyn, noch den mindesten weiteren Nutzen von deiner Nützlichkeit ziehen. Du hast deine Mühe an das Vergängliche gewendet; sie vergehet und du vergehest mit ihr, und es kommt eine Zeit, wo jede Spur deines Daseyns ausgetilgt seyn wird. — So nicht der würdig Studirende, wenn er auch nur mit dem Princip der Rechtschaffenheit an sein Geschäft gegangen ist. Ich bin, sagt er zu sich; aber so gewiss ich bin, bin ich da durch einen Gedanken der Gottheit, denn nur sie ist die Quelle des Daseyns, und ausser ihr ist kein Daseyn. Was ich durch und in diesem Gedanken bin, das bin ich vor aller Zeit und bleibe es unabhängig von aller Zeit und dem Wechsel derselben. Dies zu erkennen, will ich streben; an dessen Herausarbeitung will ich meine ganze Kraft wenden; dann ist sie an das Ewige verwendet, und ihr Resultat bleibt am Ewigen. Ich bin ewig, und es ist unter der Würde des Ewigen, dass er sich selbst an die Vergänglichkeit verschwende.

Bei demselben Princip wird dem Studirenden auch der Gegenstand seiner Thätigkeit, die Wissenschaft, ehrwürdig. Es kommt dem angehenden Gelehrten bei seinem Eintritte in das Gebiet der Wissenschaften so manches entgegen, was ihm als sonderbar und willkürlich, als geringfügig, als unscheinbar sich darstellt; den Grund seiner Nothwendigkeit, seinen Einfluss auf das gesammte Gebiet der Wissenschaften, welches er selbst noch nicht überschaut, vermag er nicht zu begreifen. Was wäre es überhaupt, das der Anfänger, der erst nur die Theile des Ganzen zusammensetzen soll, aus dem Ganzen, das er noch nicht hat, sich zu erklären vermöchte? Indem hiebei der Eine das ihm unbegreifliche vernachlässigt und verachtet, und so unwissend bleibt; ein Anderer auf blinden Glauben, und in der Hoffnung, dass es schon zu irgend einem Geschäfte im Leben nützlich seyn werde, es mechanisch lernt: fasset der Rechtschaffene, würdig und edel, es auf in der allgemeinen Idee, die er von der Wissenschaft hat. Was ihm auch vorkomme, in jedem Falle gehört es zum Umfange desjenigen, von welchem aus die göttliche Idee ihn zu ergreifen

bestimmt ist, und zu dem Stoffe, in welchem das Ewige in ihm sich herausbilden und eine Gestalt gewinnen soll. Erscheint demjenigen, dem es an beiden, an Talent wie an Rechtschaffenheit, gebricht, die Wissenschaft als blosses Mittel, gewisse irdische Zwecke zu erreichen; so erscheint sie demjenigen, der auch nur mit rechtschaffenem Herzen sich ihr weihete, nicht nur in ihren höchsten und das Göttliche unmittelbar berührenden Zweigen, sondern herunter bis auf die unscheinbarsten Vorbereitungskenntnisse, als etwas in der ewigen Idee der Gottheit selbst Gedachtes und Beschlossenes und ausdrücklich für ihn und in Beziehung auf ihn Gedachtes, damit sie dadurch ihr Werk an ihm, und vermittelst seiner in dem ganzen ewigen Weltsysteme, vollende.

Und so heiliget sich ihm denn immer mehr seine Person durch die Heiligkeit der Wissenschaft, und wiederum die Wissenschaft durch die Heiligkeit seiner Person. Sein ganzes Leben, so unbedeutend es auch äusserlich erscheine, hat innerlich einen ganz anderen Sinn und eine neue Bedeutung erhalten. Was aus diesem seinem Leben auch erfolgen, oder nicht erfolgen möge, immer ist es ein göttliches Leben. Und um dieses Lebens theilhaftig zu werden, bedarf es weder beim Studirenden, noch bei irgend einem menschlichen Geschäfte besonderer Talente, sondern nur des lebendigen guten Willens, welchem Willen der Gedanke unserer höheren Bestimmung und unserer Unterordnung unter ein ewiges Gesetz, sammt allem, was daraus folgt, schon von selbst aufgehen wird. —

Fünfte Vorlesung.

Wie die Rechtschaffenheit des Studirenden sich äussere.

Die Vorlesungen, welche ich hierdurch wiederum eröffene, haben unter mancherlei ungünstigen Nebenumständen begonnen. Zuvörderst, ich musste meinen Gegenstand aus einem Standpuncte fassen, dessen Höhe zu erschwingen wohl nicht jeder Studirende vorbereitet gewesen seyn dürfte. Ein neu angestellter Lehrer an einer Universität kann nicht füglich das Maass der im öffentlichen Umlauf befindlichen wissenschaftlichen Bildung kennen; auch ist es natürlich, dass man voraussetzt, die längst vor uns notorisch vorhanden gewesenen Mittel einer solchen Bildung seyen gebraucht worden. Aber hätte ich auch wissen und voraussetzen können, dass das Publicum im Ganzen zu einer solchen Ansicht nicht hinlänglich vorbereitet sey, ich hätte dennoch meinen Gegenstand nicht anders fassen können, als ich ihn gefasst habe, oder ich hätte ihn gar nicht berühren müssen. Auf der Oberfläche verweilen, und das schon hundertmal Gesagte nur in einer anderen Form wiederholen soll man nicht: wer nichts anderes kann, der thut besser, wenn er ganz schweigt; wer es aber anders kann, der hält es nicht aus, es auf jene Weise zu thun. — Ferner, es mussten die einzelnen Theile dessen, was an sich doch ein systematisches Ganzes ist, durch Zwischenräume von Wochen unterbrochen werden; — und auch für diese Vorlesungen noch ausdrücklich zu erinnern, was ich im Allgemeinen für jeden philosophischen Unterricht vorgeschlagen hatte, dass man das Vorgetragene in seinem Zusammenhange wiederholen, und vor der neuen Vorlesung sich wieder in das Ganze, und in den Geist desselben hineinversetzen solle, verbot mir der Anstand. Endlich ist der Vortrag in diesen Vorlesungen nicht, wie in meinen übrigen, ganz frei, und sich herablassend zur Vertraulichkeit des Gesprächstones,

sondern er ist wörtlich ausgearbeitet, und wird gehalten also, wie er niedergeschrieben ist. Auch dies hielt ich der Wohlanständigkeit gemäss: ich wollte diesen Vorträgen auch alle die äussere Bildung geben, welche die von meinen anderen Arbeiten übrige, und auf diese zu wendende Zeit verstattete. Oeffentliche Vorträge sind freie Gaben eines akademischen Lehrers; und zum Geschenke giebt der nicht unedle gern das Beste, was er zu geben vermag.

Die beiden zuletzt erwähnten Umstände lassen sich nicht aufheben, und es bleibt Ihnen nichts übrig, als sie aus ungünstigen in für Sie günstige zu verwandeln. Der erste ist für diejenigen, welche meine Privat-Vorlesungen besuchen, durch die letzten Lehrstücke derselben, über den Unterschied der philosophischen Ansicht von der historischen, gehoben: und ich halte dafür, dass diese Lehrstücke Sie zum Fassen derjenigen Ansicht, welche wir hier von unserem Gegenstande nehmen, sattsam vorbereitet haben. Ich will heute zuvörderst das hier behandelte Ganze in die Form, welche Sie dort haben kennen lernen, aufnehmen, es in dieser Form vorzeigen und von ihr aus wiederholen.

Was es auch irgend sey, das der Mensch seiner Betrachtung unterwerfe, so kann es betrachtet werden auf eine doppelte Weise, und gleichsam mit einem doppelten Sinnenorgan: entweder historisch, durch die blosse innere Betastung, oder philosophisch, durch das innere Auge; und auf dieselbe doppelte Weise lässt sich auch derjenige Gegenstand, welchen wir hier untersuchen, *das Wesen des Gelehrten*, auffassen. Die historische Ansicht fasset die vorhandenen Meinungen über den Gegenstand auf, versucht unter ihnen die allgemeinste und herrschendste auszulesen, stellt diese hin als Wahrheit, erhält aber nichts Wahres, sondern lauter Wahn. Die philosophische erfasset die Dinge, so wie sie an sich sind, d. i. in der Welt des reinen Gedankens, welcher Welt Urprincip Gott ist; demnach also, wie Gott sie denken müsste, falls ihm ein Denken beizulegen wäre. Welches ist das Wesen des Gelehrten, als eine philosophische Frage, bedeutet daher Folgendes: wie müsste Gott das Wesen des Gelehrten denken,

falls er dächte. In diesem Geiste haben wir die aufgestellte Frage genommen, und in diesem Geiste sie folgendermaassen beantwortet. Zuvörderst: Gott hat die Welt überhaupt gedacht, nicht nur, wie sie ist und sich findet, sondern auch also, wie sie sich durch sich selbst weiter gestalten soll; ausser dem, was sie ist, liegt in dem göttlichen Gedanken von ihr noch das Princip einer ewigen Fortentwickelung, und zwar einer Fortentwickelung aus dem Höchsten, was in derselben sich findet, aus den vernünftigen Wesen in ihr, vermittelst derselben Freiheit. Sollen nun diese vernünftigen Wesen jenen göttlichen Gedanken von der Welt, wie sie werden soll, durch ihre freie That realisiren, so müssen sie vor allem voraus ihn selbst fassen und erkennen. Auch dieses Fassen und Erkennen jenes ersten göttlichen Grundgedankens vermögen sie nicht, ausser zufolge eines zweiten göttlichen Gedankens, dass sie, eben diese, denen es verliehen wird, jenen Gedanken fassen sollen. Diejenigen nun, welche in dem göttlichen die Welt erschaffenden Gedanken also gedacht sind, dass sie jenen ersten göttlichen Grundgedanken, zum Theil, fassen sollen, sind in ihm als Gelehrte gedacht; und umgekehrt, Gelehrte sind möglich, und sie sind, wo sie sind, wirklich nur durch den göttlichen Gedanken; und sie sind in dem göttlichen Gedanken solche, welche Gott seinen Grundgedanken von der Welt zum Theil *nachdenken*; Gelehrte insbesondere, inwiefern sie durch die in jedem Zeitalter, auch nicht ohne den göttlichen Gedanken, vorhandenen Mittel der höchsten geistigen Bildung, zu jenem Denken sich erhoben haben.

Jener göttliche Gedanke von dem Menschen, als einem Gelehrten, muss nun selbst den Menschen ergreifen, und seine innige Seele, das wahre eigentliche Leben in seinem Leben werden. Dies kann geschehen auf zweierlei Art und Weise, entweder unmittelbar, oder mittelbar. Ergreift jener Gedanke den Menschen unmittelbar, so gestaltet er sich in ihm durchaus durch sich selber, ohne alles andere Zuthun, zu einer solchen Erkenntniss des göttlichen Weltplanes heraus, wie sie in diesem Individuum heraustreten kann; alles sein Denken und Treiben geht von selber auf dem geradesten Wege fort zu die-

sem Ziele; was er auf diesem Boden thut, ist gut und recht und ohne Fehl, denn es ist selbst unmittelbar göttliche That. Diese Erscheinung nennen wir Genie. Nun lässt es sich im einzelnen Falle nie entscheiden, ob ein Individuum unter diesem unmittelbaren Einflusse des göttlichen Gedankens stehe, oder nicht stehe.

Oder der zweite und allgemein anwendbare Fall: der göttliche Gedanke von dem Individuum als Gelehrten, ergreift den Menschen und begeistert und belebet ihn nur mittelbar. Er findet sich durch seine Lage, die er, als ohne sein Zuthun bestimmt, für den Gedanken der Gottheit anerkennen muss, in der Nothwendigkeit zu studiren. Er ergreift diese Bestimmung — eben vermittelst des Denkens, dass sie der göttliche Gedanke von ihm und über ihn sey, mit Rechtschaffenheit; denn also nennt man das Denken, dass Gott eine Absicht mit unserem Daseyn habe. Durch dieses Umfassen seiner Bestimmung, nicht, dass sie eben überhaupt also sey, sondern dass sie also sey allein und lediglich durch den göttlichen Gedanken, wird ihm sowohl seine Person, als sein Geschäft, die Wissenschaft, über alles ehrwürdig und heilig. Der letzte Gedanke war es, den wir in der vorigen Vorlesung auseinandersetzten, und aus welchem wir heute weiter zu folgern gedenken.

Dieser Gedanke der Göttlichkeit und Heiligkeit seiner Bestimmung ist die Seele seines Lebens, der Trieb, der alles hervortreibt, was aus ihm hervorgeht, der Aether, in welchen alles sich taucht, was ihn umgiebt. Seine Aeusserungen und Erscheinungen in der Sinnenwelt werden denn ohne weiteres jenem Gedanken gemäss. Er will nicht mit ihm übereinstimmend handeln, ermahnet, treibet, nöthiget sich nicht zu einem solchen Handeln, sondern er kann gar nicht anders handeln; sollte er ihm widerstreitend handeln, so würde er dazu sich ermahnen, treiben und nöthigen müssen, und es würde ihm doch nicht gelingen.

Fassen Sie dieses fest in Ihre Seele, hier beim Uebergange von der Idee eines rechtschaffenen Studirenden zu seiner äusseren Erscheinung. Unsere Sittenlehre, falls es Sitten-

lehre ist, was wir hier vortragen, — unsere Sittenlehre befiehlt nicht: eben so, wie alle Philosophie, hält auch sie sich innerhalb der Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit, und beschreibet bloss, was da folgt und was nicht folgt. Könnte diese Sittenlehre einen Wunsch nach aussen sich erlauben, und einen Erfolg hoffen, so wäre es nur der, die Quelle des Guten aus dem trockenen und harten Felsen herauszuschlagen, welche sodann von selber fortströmen würde, in ihrer ursprünglichen Reinigkeit; die Säfte des Stammes innerlich zu verbessern; — keinesweges aber durch eitle Künste ihm fremde Früchte anzuheften, welche aus diesem Holze nicht wachsen können. Ich werde darum vieles, das hierher zu gehören scheinen könnte, gar nicht berühren, ich werde von manchem, das ich berühre, mit einer unerwarteten Milde sprechen; keinesweges, als ob ich nicht wüsste, dass ebendasselbe auch andere Ansichten leidet, und dass in diesen Ansichten härter davon gesprochen werden muss, sondern weil ich hier das Wirkliche nur an die Heiligkeit des Ideals halten will, das in gewisse Tiefen des Verfalles gar nicht heruntergezogen werden muss. Mag äusserer Sittenmeister seyn, wer da will; wir wollen hier mit der Gemeinheit, für welche äussere Antriebe auch Antriebe sind, gar nicht in Berührung treten.

Die Auffassung seiner Bestimmung, als eines göttlichen Gedankens, mache dem Studirenden seine eigene Person heilig und ehrwürdig, haben wir zuvörderst gesagt. Diese Ansicht seiner Person wird in seinem äusserlichen Leben sich zeigen ganz von selber, und ohne dass er es zu wollen, oder daran zu denken braucht: in heiliger Unschuld und Unbefangenheit, ohne dass er es selbst so eigentlich weiss, indem ein anderes Leben gar nicht in seinen Gesichtskreis fällt.

Um sein Leben mit einem Zuge zu beschreiben: *es flieht die Berührung mit dem Gemeinen und Unedlen.* Wo dieses an ihn trifft, treibt es ihn zurück: so wie jene bekannte zarte Pflanze vor der Berührung des Fingers sich zurückzieht. Wo es gemein und unedel hergeht, da findet ihr ihn nicht: es hat ihn zurückgetrieben, ehe es ihm recht nahe kam.

Was ist gemein und unedel? — So fragt nicht Er; ihn lehrt es unmittelbar in jedem einzelnen Falle sein innerer Sinn. Wir nur fragen so, um sein schönes Leben zu beschreiben und an dem Bilde desselben uns zu ergötzen.

Gemein und unedel ist, was die Phantasie herunterzieht, und den Geschmack für das Heilige abstumpft. Sage mir, worauf deine Gedanken, wenn du nicht mehr mit straffer Hand sie nach einem Ziele hinrichtest, sondern ihnen zur Erholung erlaubst, frei zu schweifen, — worauf sie sodann fallen, wohin sie von selbst, als in ihre geliebteste Heimath kehren, woran du dich in der innersten Tiefe deines Gemüthes ergötzest, wenn du dich ergötzen willst; und ich will dir sagen, was für einen Geschmack du hast. Fallen sie auf das Göttliche, und auf alles dasjenige in der Natur und in der Kunst, worin dieses Göttliche in seiner imposanten Majestät am unmittelbarsten sich ausdrückt, so ist dir das Göttliche nicht furchtbar, sondern befreundet, du hast an ihm Geschmack, und es ist dein liebster Genuss. Fliehen sie, gesetzt auch, du hättest bis jetzt mit Kraft ihre Richtung auf ein ernsthaftes Ziel durchgesetzt, losgebunden, wieder zum Brüten auf sinnlichen Ergötzungen und zum Spiele mit ihnen, so hast du nur am Gemeinen Geschmack, und du musst die Thierheit einladen in die innerste Tiefe deines Gemüthes, wenn es dir in demselben recht wohl seyn soll. Nicht so der edle studirende Jüngling. Seine durch Fleiss und Anstrengung ermatteten Gedanken kehren, so wie sie entlassen werden, zum Heiligen, Grossen, Erhabenen zurück, um in ihm auszuruhen, an ihm sich zu erneuern, und zu neuen Anstrengungen sich wiederzugebären. In der Natur, so wie in den Künsten, in der Poesie, der Musik, sucht er für sich das Erhabene heraus, und das im grossen und imposanten Stile; in der Poesie z. B. und in den Redekünsten, die erhabenen Stimmen der Vorwelt, und von den Neueren nur dasjenige, was in dem Geiste der Alten empfangen und geboren ist. Ideenlose Spiele, in denen die Form der Künste misbraucht wird, um nichts auszudrücken; oder wohl gar Producte, deren Effect auf die thierische Sinnlichkeit der Menschen berechnet ist, und die dadurch zu gefallen streben, dass

sie diese aufregen und erwecken, kommen an ihn nicht. Er braucht nicht erst zu bedenken, wie schädlich sie ihm werden können; sie gefallen ihm nur eben nicht, und er kann ihnen keinen Geschmack abgewinnen.

Wohl mag des gereiften Alters Gedanke auf dem Verkehrten ausruhen, um dasselbe in der Evidenz seiner Verkehrtheit zu erblicken und zu belachen. Er ist gegen die Ansteckung davon befestigt. So nicht der zartere Jüngling; darum treibt eine geheime Stimme ihn ganz davon zurück. Der reife Mann, der nicht mehr bloss sein Ideal bilden, sondern dasselbe einführen soll in die wirkliche Welt, bekommt es mit der Verkehrtheit zu thun, und muss dieselbe in ihren geheimsten Falten, Krümmungen und Wendungen kennen; aber er kann dies nicht, ohne sie zu betrachten. Auch ermattet und stumpft sich ab der Hass gegen das Gemeine durch die Zeit und die Erfahrung, dass der Thorheit in der Welt doch nie weniger werde, und dass fast der einzige sichere Vortheil, den man von ihr ziehen kann, der ist, über sie zu lachen. So kann der Jüngling das Leben nicht betrachten, und so soll er es nicht betrachten. Jedes Alter des Lebens hat seine Bestimmung. Gutmüthiges Belächeln des Gemeinen ist die Sache des gereiften Mannes; die Sache des Jünglings ist ernsthafter Hass desselben: und keiner wird dahin kommen, es wahrhaft frei und rein bleibend zu betrachten und zu belächeln, der nicht damit angehoben hat, es zu fliehen und zu hassen. Für das jugendliche Alter ist der Scherz nicht gemacht, und es sind schlechte Menschenkenner, welche dieses glauben; wo die Jugend schon im Spiele zerfliesst, da wird es nie zum Ernste und nie zum wirklichen Daseyn kommen. Der Antheil des Jünglings am Leben ist der Ernst und das Erhabene; dem reiferen Alter erst nach einer solchen Jugend geht das Schöne auf, und mit demselben der Scherz mit dem Gemeinen.

Gemein und unedel ist ferner, was die Kraft des Geistes schwächt. Ich will den Müssiggang nennen; die Trunkenheit zu nennen, oder die Wollust, ist unter der Würde dieser Betrachtungen. — So da zu stehen, oder zu sitzen, ohne irgend etwas zu treiben; dumpf und gedankenlos den Raum um uns

herum anzustaunen, macht auch auf die Zukunft den Menschen dumpf. Jener Hang zum Nichtexistiren, zum geistigen Todtseyn, wird Gewohnheit, und wird andere Natur. Er überfällt uns im Arbeiten oder im Zuhören, macht eine Lücke von Nichts in das zusammenhängende Ganze, schiebt sich ein zwischen zwei Begriffe, die wir verknüpfen sollen; und nun vermögen wir nicht das allerleichteste und allerbegreiflichste zu begreifen. Wie dieser Zustand das jugendliche Alter betreffen könne, kann sogar demjenigen, der alles durchdringt und versteht, unverständlich bleiben; und es dürfte in den meisten Fällen nicht täuschen, wenn man noch auf andere verborgene Gebrechen, als den Grund davon, schlösse. Die Jugend ist das Alter der sich erst entwickelnden Kraft: allenthalben sind noch Triebe und Principe übrig, die in neuen Schöpfungen aufzugehen bestimmt sind: der Jugend eigentlicher Charakter ist rastlose, nie unterbrochene Thätigkeit; natürlich und sich selbst überlassen kann sie nie ohne Beschäftigung seyn. *Sie* träge zu erblicken ist der Anblick des Winters mitten im Frühlinge, der Anblick des Erstarrens und Verwelkens der soeben erst aufgekeimten Pflanze. Wäre es natürlicherweise möglich, dass diese Trägheit den rechtschaffenen, ausserdem schuldlosen studirenden Jüngling befiele, so würde er sie durchaus nicht an sich dulden. Auf seine Geisteskraft ist in dem ewigen Gedanken der Gottheit gerechnet, sie ist darum sein theuerstes Kleinod, und er wird deswegen sie nicht noch vor ihrer Anwendung erstarren lassen. Er wacht unaufhörlich über sich selbst, und leidet es nicht, dass er unbeschäftigt sey. Nur einen kurzen Zeitraum dieser Anstrengung bedarf es, und es geht weiterhin alles von selbst; denn zum höchsten Glücke gewöhnt man sich ebenso, und noch leichter, weil sie natürlicher ist, an die Thätigkeit, als an den Unfleiss; und nach einer in anhaltender Beschäftigung zugebrachten Periode, vermag man fernerhin nicht ohne Geschäftigkeit zu leben.

Unedel und gemein ist endlich dasjenige, was den Menschen der Achtung für sich selber, des Glaubens an sich selbst, und des Vermögens, zuverlässig auf sich selbst und seine

Vorsätze zu rechnen, beraubt. Nichts ist zerstörender für den Charakter, als wenn man selbst seinen eigenen Vorsätzen nicht mehr glauben kann, weil man sich so oft vorgenommen hat, und immer wieder vorgenommen hat, was man doch niemals vollführet. Dann geräth der Mensch in die Nothwendigkeit, sich selbst zu entfliehen, und niemals einzukehren in sein Inneres, weil er sich vor demselben schämen müsste, vor keiner Gesellschaft sich mehr zu hüten, als vor seiner eigenen, und recht vorsätzlich sich in Zerstreuung und Selbstentfremdung hineinzuwerfen. So nicht der edle studirende Jüngling; er hält sich immer Wort, und was er sich aufgegeben hat, das führet er sicher aus, sey es auch nur deswegen, weil er es sich aufgegeben hat. — Aus demselben Grunde, weil der eigene Vorsatz, und die eigene Einsicht ihn leiten soll, giebt er sich nicht hin zum Sklaven anderer, oder auch der gemeinen Meinung. Es ist ohne Zweifel das allerunedelste, wenn der Mensch aus zu grosser Gefälligkeit, welche im Grunde Feigheit und Muthlosigkeit ist, oder aus Trägheit, sich selber zu rathen, und bei sich selber die Maximen seines Verhaltens einzuholen, sie sich von anderen geben lässt, und diesen mehr glaubt, denn sich selber. Ein solcher hat gar kein Selbst in sich, und glaubt an kein Selbst in ihm selber, sondern er geht flehend bei anderen herum, und bittet sie, einen nach dem anderen, ihm das ihrige zu leihen. Wie könnte ein solcher sich für ehrwürdig und heilig halten, da er sich nicht einmal kennt, noch anerkennt?

Der rechtschaffene Studirende macht sich nicht zum Sklaven der gemeinen Meinung, habe ich gesagt; demohnerachtet aber fügt er sich der hergebrachten äusseren Sitte, wo dieselbe indifferent ist, eben darum, weil er sich selber ehrt. In diese Sitte wächst ja der Jüngling von Erziehung von selbst hinein: sollte er sich davon entfernen, so müsste er sich es zuerst vornehmen, und durch Sonderbarkeiten und Auffallendheiten sich auszeichnen und bemerkbar machen wollen. Wo sollte er, dessen Zeit durch wichtigere Dinge in Beschlag genommen ist, auch nur die Zeit hernehmen, um über solche Gegenstände nachzudenken; und ist denn die Sache so wichtig, und giebt

es denn gar nichts anderes, wodurch er sich auszeichnen könnte, dass er zu solchen Dingen seine Zuflucht nehmen müsse? Nein, denkt der edle studirende Jüngling, ich bin dazu da, um wohl in schwerere Dinge mich zu finden, als die äussere Sitte ist, und es soll nicht aussehen, als ob ich zu ungeschickt sey, um in diese mich zu finden. Um einer solchen Geringfügigkeit willen will ich mich und meinen ganzen Stand von Lieblosen nicht verachten und hassen, von Bessergesinnten nicht gutmüthig belächeln lassen; meine Mitbürger anderer Stände, und des gleichen Standes, meine Lehrer, meine Vorgesetzten, sollen mich als Menschen, in jedem menschlichen Verhältnisse, ehren und respectiren können.

Und auf diese Weise fliesset denn in jeglicher Rücksicht das Leben des studirenden Jünglings, welcher sich selbst achtet, unbescholten und liebenswürdig dahin.

Sechste Vorlesung.

Ueber die akademische Freiheit.

Wir wurden am Schlusse der vorigen Vorlesung in der Betrachtung eines Studirenden, dem durch die Ansicht seiner Bestimmung als eines göttlichen Gedankens seine eigene Person heilig geworden, auf die äussere Sitte desselben geführt. Es hängt mit diesem Gegenstande zusammen ein häufig vorkommender, selten aber gehörig durchdachter Begriff: der Begriff von akademischer Freiheit der Studirenden. Zwar liegt sehr vieles von dem, was man bei Erörterung dieses Begriffes zu sagen hätte, unter der Würde dieser Betrachtungen, und erst im Fortgange werden wir ein Mittel finden, ihn auf unseren Standtpunct zu erheben. Ich kann daher nicht nur gern

verstatten, sondern ich muss sogar bitten, die Erörterung dieses Begriffes, die ich heute zu vollziehen gedenke, für eine blosse Episode in dem Ganzen, welches ich hier vortrage, aufzunehmen. Einen Gegenstand jedoch, auf den man bei einer Betrachtung über das sittliche Verhalten Studirender beinahe unwillkürlich getrieben wird, ganz zu übergehen, hielt ich um so weniger für zweckmässig, da man gewöhnlich die Berührung desselben scheut, und daran ganz wohl thut, indem diese so leicht in Polemik, oder in Satire ausarten kann, vor welchen beiden wohl der in diesen Vorlesungen angegebene Ton uns sichern wird.

Also, was ist *akademische Freiheit?* die Beantwortung dieser Frage ist unsere heutige Aufgabe. — So wie jeder Gegenstand aus einem doppelten Standpuncte angesehen werden kann, theils historisch, theils philosophisch, so kann es auch der unserer dermaligen Untersuchung. Fassen wir ihn zuerst aus dem historischen Standpuncte, d. h. untersuchen wir, was diejenigen, die zuerst eine akademische Freiheit verstattet und eingeführt haben, dabei sich gedacht haben mögen.

Akademien sind von jeher gedacht worden als höhere Schulen, im Gegensatze mit den niederen, vorbereitenden Schulen oder den eigentlich sogenannten Schulen; und so der Studirende auf der Akademie im Gegensatze mit dem Schüler. Die Freiheit des ersten konnte daher nur gedacht werden als Befreiung von einem Zwange, unter welchem der letztere stand. Der Schüler z. B. musste in einer bestimmten Kleidung, welche jenen Zeitaltern die Würde des künftigen Gelehrten bezeichnete, in die Klasse kommen, er durfte seine Lehrstunden nicht versäumen, er musste noch manche andere Pflichten, die jenen Zeitaltern für eine Art von stellvertretendem Gottesdienste der angehenden Geistlichen, zu denen in der Regel der Studirende sich bestimmte, galten, übernehmen, z. B. das Chorsingen. In allen diesen Rücksichten wurde strenge und ununterbrochene Aufsicht über ihn gehalten, und der Uebertretende sehr oft auf eine unedle Weise gestraft; und zwar waren die Aufseher und Richter die Lehrer selbst. Indess entstanden Universitäten; und die übrige, ungelehrte Welt dürfte sehr geneigt

gewesen seyn, dieselben unter eben die Verfassung zu bringen, welche sie an gelehrten Bildungsanstalten allein kannte, und an den Schulen vor sich sahe. Dennoch erfolgte es nicht also, und es war unmöglich, dass es also erfolgen konnte. Die Stifter der ersten Universitäten waren Gelehrte von ausgezeichnetem Talente und Kraft, mit welcher sie durch die finsteren Umgebungen ihres Zeitalters sich zu den Einsichten hindurchgearbeitet hatten, die sie besassen; sie waren von ihrer Wissenschaft ergriffen, und lebten in derselben; sie waren mit einem glänzenden Ruhm umgeben, und wurden in den Cirkeln der Grossen geachtet, verehrt, wie Orakel befragt. Sie konnten keinesweges geneigt seyn, sich zu dem Geschäfte eines Aufsehers und Pädagogen ihrer Zuhörer herunterzulassen. Es kam dazu, dass sie die Lehrer an den niederen Schulen, aus deren Klasse sie selbst durch ihre eigene Kraft sich emporgeschwungen hatten, in einem hohen Grade verachteten, und schon deswegen dasjenige nicht treiben und darin nicht glänzen mochten, worin jene glänzten. Ihr Ruf versammelte Hunderte und Tausende aus allen Ländern Europa's um sie her, und zog sie in ihre Hörsäle; durch die Menge ihrer Zuhörer wuchs abermals ihr Ansehen, zugleich auch ihre Einkünfte, und sie konnten nicht geneigt seyn, auf irgend eine Weise denen, die ihnen dieses alles verschafften, beschwerlich zu fallen. Ueberdies, wie konnten junge Männer, welche sie nur im Vorbeifluge, unter Hunderten ihres Gleichen, kennen lernten, und welche nach einem halben oder ganzen, oder einigen Jahren wieder in ihr entlegenes Vaterland zurückkehrten, sie näher interessiren, und ihnen am Herzen liegen. Weder ihre Sittlichkeit, noch ihr Fortschritt in den Wissenschaften verschlug ihnen etwas; und damals war die Erfindung eines bekannten lateinischen Sprichwortes, das vom Gold nehmen und ins Vaterland schicken redet, sehr natürlich. Die akademische Freiheit, als Befreiung vom Schulzwange und von aller Aufsicht der Lehrer über die Sittlichkeit, den Fleiss und die wissenschaftlichen Fortschritte der Studirenden, welche für diese Lehrer bloss und lediglich Zuhörer wurden, war entstanden.

Dies ist die eine Seite der Ansicht. Es lässt sich erklä-

ren und, unter der Voraussetzung eines nicht sehr hohen Grades von Sittlichkeit, natürlich finden, dass diese Stifter der ersten Universitäten also dachten, und dass ein Theil dieser Denkart durch sie seit dem vergangenen Jahrhunderte bis auf uns herabgekommen ist. Gehen wir aber jetzt an die andere Seite der Ansicht.

Was wäre denn an den Studirenden, die sich unter einem solchen Begriffe von akademischer Freiheit ihrer Lehrer befasst gewusst hatten, natürlich gewesen und vernünftig? Etwa, dass sie sich durch diese Gleichgültigkeit ihrer Lehrer für ihre sittliche Würde und für ihre wissenschaftliche Vervollkommnung noch höchlich geehrt gefunden hätten, und dass sie diese Gleichgültigkeit als ein heiliges Recht gefordert hätten? Ich sollte es nicht glauben; denn diese Gleichgültigkeit ist Verachtung und Geringschätzung der Studirenden, und es ist beleidigend, ihnen durch sein Verfahren unter das Gesicht zu sagen: es ist mir gleichgültig, was aus euch wird oder nicht wird. Wäre etwa das natürlich gewesen, dass sie aus der Unbesorgtheit anderer um ihre Sittlichkeit und die Regelmässigkeit ihres Fleisses geschlossen hätten, dass auch sie selber es damit halten könnten, wie sie wollten, und wäre das vernünftig gewesen, wenn sie ihre akademische Freiheit in das Recht gesetzt hätten, unsittlich und unfleissig zu seyn? Ich sollte es nicht glauben. Vielmehr würde das vernünftig gewesen seyn, wenn sie aus diesem Mangel fremder Aufsicht geschlossen hätten, dass sie sich selber in desto strengere Aufsicht nehmen müssten, und aus dieser Befreiung von äusseren Antrieben für sich die Pflicht gezogen hätten, sich selbst desto kräftiger anzutreiben, und desto unablässiger über sich zu wachen, und wenn sie so die akademische Freiheit sich gedacht hätten, als die Freiheit ***aus eigenem Entschlusse*** das Anständige und Zweckmässige zu thun.

In Summa, und um das Resultat zu ziehen: die akademische Freiheit der Studirenden, dieselbe historisch und nach ihrer factischen Einführung in die Welt genommen, zeigt in ihrer Entstehung, in ihrem Fortgange und in ihren noch bestehenden Resten, eine ungebührliche Geringschätzung des

ganzen Standes der Studirenden, als eines höchst unbedeutenden Standes; und derjenige Studirende, der durch diese Freiheit sich geehrt findet, und sie als ein Recht in Anspruch nimmt, befindet sich in einer höchst sonderbaren Täuschung; er ist übel berichtet, und hat gewiss noch nie ernsthaft über den Gegenstand nachgedacht. Es mag dem reiferen gutdenkenden Manne, der allemal ein Liebhaber des Lebens und der Jugend ist, gar wohl anstehen, dass er über manche Ungeschicktheit, manche Ungebildetheit, manchen Fehlgriff der noch nicht gezügelten Kraft hinwegsehe, gutmüthig darüber lächle, und denke, mit den Jahren wird der Verstand wohl kommen; aber dem Jünglinge, der durch dieses Urtheil sich geehrt fände, und dasselbe als sein eigenes, ihm zugehöriges Recht forderte, liesse wenigstens ein zartes Ehrgefühl sich nicht wohl beimessen.

Betrachten wir jetzt denselben Gegenstand, die akademische Freiheit der Studirenden, in dem philosophischen Sinne, wie sie seyn sollte und unter gewissen Bedingungen auch seyn könnte, und was sich daraus ergeben wird, wie die factisch vorhandene akademische Freiheit von dem würdigen, seine Bestimmung verstehenden und sie ehrenden studirenden Jünglinge genommen werde. Bahnen wir uns den Weg zu dieser Einsicht durch folgende Sätze:

1) Das Gesetz beschränkt die äussere Freiheit der Bürger in allen möglichen Richtungen und nach allen möglichen Seiten hin, — je vollkommener es ist, desto mehr: und das soll es eben thun, denn darin steht seine Bestimmung. Es lässt daher der inneren Freiheit und der Sittlichkeit der Bürger durchaus keine Sphäre übrig, in der sie äusserlich erscheinen und sich darthun könne, und es soll ihr keine solche Sphäre übriglassen. Alles, was da geschehen soll, findet sich geboten, bei Strafe; was unterlassen werden soll, findet sich verboten, gleichfalls bei Strafe. Jede innere Versuchung zur Unterlassung des gebotenen, oder zur Verübung des verbotenen findet in dem Bewusstseyn des Bürgers sein bestimmtes Gegengewicht an der festen Ueberzeugung, dass er, falls er der Versuchung nachgiebt, dafür das und das bestimmte Uebel erleiden werde. Man sage nicht: also vollstän-

dig umfassend sind die bestehenden Gesetzgebungen nicht, auch ist weder die Aufsicht noch die Verwaltung des Richteramtes irgendwo so unfehlbar, dass jedem Vergehen seine bestimmte Bestrafung sicher seyn könne: ich weiss dies, aber so wie ich gesagt soll es dennoch seyn, und so soll es immer mehr und in einem weit höheren Grade werden. Auf die Moralität der Menschen darf die Gesetzgebung nicht rechnen, indem von einer so unzuverlässigen Sache die absolut zu fordernde Freiheit und Sicherheit aller, innerhalb der ihnen angewiesenen Sphäre, nicht abhängig gemacht werden darf. Für den Gerechten giebt es freilich unter keiner möglichen Gesetzgebung ein Gesetz: das zu verbietende will er ohnedies nicht, auch wenn es nicht verboten wäre, und das Rechte und Gute will er ohnedies, ohne alle Rücksicht auf das Gebot; er ist nie zum Vergehen versucht, und so tritt auch die Vorstellung von der zu erwartenden Strafe nie in sein Gemüth ein. Er hat das Bewusstseyn seiner Sittlichkeit, und an diesem Bewusstseyn derselben ihren Lohn in sich selber. Aeusserlich aber ist zwischen ihm und dem Unsittlichen, der von jeder ihm möglichen Ungerechtigkeit nur durch die Drohung des Gesetzes abgehalten, und zu jeder pflichtmässigen Handlung nur durch dieselbe Drohung getrieben wird, gar kein Unterschied; der erstere kann nicht mehr thun, noch unterlassen, als der letztere, nur aus einem anderen inneren Bewegungsgrunde, der aber äusserlich nicht erscheint, — gleichfalls thut und unterlässt.

2) Unter dieser Gesetzgebung steht nun und soll stehen auf die gleiche Weise *als Bürger* der Gelehrte, so wie der Ungelehrte. Beide können auf die gleiche Weise über das Gesetz durch Rechtschaffenheit der Gesinnung sich erheben; aber es ist bei keinem von beiden darauf gerechnet, und es kann in dieser Sphäre der äusserlichen Gesetzgebung an keinem von beiden diese Rechtschaffenheit erscheinen. — Inwiefern ferner der Gelehrte, als solcher, Mitglied eines gewissen *Standes* im Staate, und Verwalter eines gewissen Berufes ist, steht er unter dem Zwangsgesetze dieses Standes und Berufes, und es kann abermals nicht erscheinen, ob er aus innerer

Rechtschaffenheit oder aus Furcht vor der Strafe seine Pflichten in dieser Sphäre vollbringe, auch kommt es dem Ganzen darauf gar nicht an, wenn er sie nur vollbringt. In diejenige Region endlich, in welche entweder die mangelhafte Gesetzgebung noch nicht eingedrungen ist, oder in welche gar keine äussere Gesetzgebung eindringen kann, begleitet ihn die Furcht vor der Schande, und es lässt sich hier nicht absehen, ob er zufolge dieser Furcht, oder aus innerer Rechtschaffenheit seine Pflicht thue.

3) Aber es giebt ausser diesen noch andere Verhältnisse des Gelehrten, über welche keine Gesetzgebung etwas bestimmen, noch über die Vollziehung des Rechten wachen kann; wo denn der Gelehrte sich nothwendig selber das Gesetz geben, und sich selber zu dessen Erfüllung anhalten muss. Er trägt in der göttlichen Idee die Gestalt der künftigen Zeitalter, die da erst werden sollen, in sich, und er soll ein Beispiel aufstellen, und ein Gesetz geben den künftigen Geschlechtern, welches er in der Gegenwart, oder in der Vergangenheit vergebens suchen würde. Jene Idee tritt in jedem Zeitalter heraus in einer neuen Gestalt, und begehrt die umgebende Welt nach sich zu gestalten; es treten drum immer neue Verhältnisse der Welt zur Idee, und immer eine neue Art des Widerstreites der ersteren gegen die letztere heraus. Der Gelehrte bekommt hierbei den schwierigen Streit zu vermitteln, wie die Wirksamkeit seiner Idee mit der Reinigkeit derselben, ihr Einfluss mit ihrer Würde zu vereinigen sey. In ihm verborgen bleiben soll seine Idee nicht, sondern sie soll heraustreten und die Welt ergreifen; und zu dieser Wirksamkeit ist er durch das Tiefste seines Wesens getrieben. Aber die Welt ist unfähig, diese Idee in ihrer Reinigkeit zu fassen; sie strebt im Gegentheil, dieselbe herunterzuziehen zu ihrer gemeinen Ansicht. Wollte er dieser Reinigkeit etwas vergeben, so könnte er leicht wirken; aber er ist von Achtung für die Idee erfüllt, und er kann ihr nichts vergeben wollen. Er hat daher die schwierige Aufgabe, beide Zwecke zu vereinigen. Kein Gesetz, — doch was rede ich hier von Gesetzen? — kein Beispiel der Vorwelt oder der Zeitgenossen kann ihm

das Mittel dieser Vereinigung angeben, denn so gewiss in ihm die Idee eine neue Gestalt gewonnen, ist sein Fall noch nicht da gewesen. Selbst das blosse Nachdenken kann ihm diesen Vereinigungspunct nicht angeben; denn obgleich durch dasselbe die Idee in ihrer Reinigkeit, als der erste Punct der Vereinigung dargestellt wird, so fehlt doch sehr viel daran, dass in demselben Denken auch der zweite Punct, die Denkart der umgebenden Welt, und was von ihr sich ohngefähr erwarten lasse, rein aufgehen, und durch dasselbe sich erschöpfen lassen sollte. Wohl alle Männer, welche auf ihr Zeitalter kräftig gewirkt, dürften ihre Laufbahn mit dem inneren Geständnisse beschlossen haben, dass sie in ihren Rechnungen auf das Zeitalter sich immer verrechnet, indem sie dasselbe nie für so verkehrt und so blödsinnig genommen, als es sich hinterher doch gefunden, und dass, indem sie die Eine Schiefheit desselben richtig berechnet und ihr ausgewichen, auf der anderen Seite eine andere, nicht vorhergesehene, sich offenbaret. Soll jemals etwas gelingen, so bedarf es zu allem Nachdenken hinzu noch eines sicheren Tactes, welcher nur durch frühe Uebung und Angewöhnung gewonnen wird; welches das erste wäre.

Es ist ferner klar, dass der Gelehrte in dieser Rücksicht, dass er schlechthin alles mögliche thue, um den Widerstreit zwischen der inneren Reinigkeit der Idee und ihrer äusseren Wirksamkeit zu heben, lediglich an seinen eigenen guten Willen gewiesen sey, und hierüber keinen anderen Richter habe, denn sich selbst, und keinen anderen Antrieb, ausser in sich selbst. Hierüber kann kein Fremder ihn beurtheilen; hierin kann sogar kein Fremder ihn ganz verstehen, noch die tiefere Absicht seines Verfahrens errathen. Weit entfernt, dass die Achtung für fremdes Urtheil seinen eigenen guten Willen in dieser Region unterstützen könne, muss er hier sogar über das fremde Urtheil hinaus seyn, und es betrachten, als gar nicht vorhanden. Er ist an seinen guten Willen gewiesen, und zwar bedarf es hier eines kräftigen und unerschütterlichen guten Willens, gegen die Versuchungen sehr edler Antriebe. Was ist edler als der Trieb zu wirken, Menschen zu begeistern,

und gewaltig ihren Blick auf das Heilige zu richten? Und doch kann dieser Trieb zur Versuchung werden, das Heilige gemein darzustellen, damit es an die Gemeinheit komme, und so es zu entheiligen. Was ist edler, als die tiefste Achtung für das Heilige, und die Nichtachtung und Vernichtung alles Gemeinen jenem gegenüber? Und doch kann diese Achtung jemanden in Versuchung führen, sein Zeitalter gänzlich wegzuwerfen, es aufzugeben und mit ihm gar nichts zu schaffen haben zu wollen. Es bedarf eines kräftigen guten Willens, um der ersten, und des allerkräftigsten, um der letzten dieser Versuchungen nicht zu unterliegen.

Es leuchtet meines Erachtens ein, dass der Gelehrte für sein eigenthümliches Geschäft des schärfsten Tactes für das Zweckmässige, und einer tiefen Sittlichkeit, strenger Wachsamkeit über sich selbst, und zarter Scham vor sich selber bedürfe. Es leuchtet hieraus ein, dass er sehr früh in die Möglichkeit und Nothwendigkeit gesetzt werden sollte, sich jenen Tact und jene Scham vor sich selber zu erwerben, und dass diese Bildung des Sinnes und Charakters ein ganz eigentlicher Bestandtheil der Bildung des angehenden Gelehrten seyn sollte. Jeder Bürger ohne Ausnahme kann sich zum Tacte des Zweckmässigen und zur Sittlichkeit bilden, und muss es können, die Gesetzgebung muss diese Möglichkeit ihm übriglassen, und sie ist auch schon durch ihre eigene Natur dazu genöthigt. Aber es kommt der Gesetzgebung und dem ganzen gemeinen Wesen nicht darauf an, ob der Bürger sich dazu erhebe oder nicht, weil sein Geschäft immerfort unter dem Gebiete der äusseren Aufsicht bleibt. Bei dem Studirenden aber liegt dem gemeinen Wesen und der ganzen Menschheit alles daran, dass er sich zur reinsten Sittlichkeit erhebe, und einen Tact des Zweckmässigen bekomme, da er bestimmt ist, einst in eine Sphäre zu treten, wo schlechthin alles äussere Urtheil für ihn wegfällt. Die Gesetzgebung *für ihn* sollte ihm daher nicht bloss, wie jedem anderen Bürger, die sittliche Bildung verstatten, sondern sie sollte ihn, so viel an ihr liegt, in die äussere Nothwendigkeit setzen, sich diese Bildung zu erwerben.

Und wie könnte sie dieses thun? Offenbar nur dadurch, dass sie ihn seiner eigenen Beurtheilung des Schicklichen, Anständigen und Zweckmässigen, und seiner eigenen Aufsicht über sich selbst überlasse. Er soll sich einen eigenen Tact für das Schickliche und Zweckmässige verschaffen? Wie kann er dies, wenn das Gesetz ihn überall begleitet, und überall ihm sagt, was er zu thun oder zu lassen hat? Verbiete das Gesetz immerhin demjenigen, den es bis ans Ende unter seiner Zucht behalten kann, alles, was es von ihm unterlassen haben will: denjenigen, den es ohnedies einst sich selbst überlassen muss, behandle es bei Zeiten als einen Freien und Edlen. Der gesittete Mann wartet gar nicht ab, bis die Gesetzgebung etwas unanständig finde, und ihr Verbotsdecret anschlage: es wäre ihm eine Schmach, wenn er dieser Belehrung erst bedurft hätte; er kommt dem Gebote zuvor, und unterlässt, was der Gemeinere um ihn her sich ohne Bedenken erlaubt, lediglich deswegen, weil es dem höher Gebildeten nicht ansteht. Lasse man dem Studirenden den Spielraum, sich lediglich durch sich selbst in diese Klasse zu setzen. Er soll tiefe und kräftige Sittlichkeit, zarte Scham vor sich selber, inniges Ehrgefühl in sich entwickeln. Wie kann er, wenn die Androhung der Strafe ihn immer umgiebt? Spreche lieber das Gesetz also zu ihm: Meinethalben kannst du das Rechte immer unterlassen, das Verkehrte immer thun; es soll dir nichts weiter schaden, ausser dass du verachtet und gering geschätzet wirst, und dich selbst, wenn du einen Blick in dein Inneres thust, verachten musst. Willst du es auf diese Gefahr wagen, so wage es getrost. — Das Menschengeschlecht soll ihm einst ihr wichtigstes Interesse anvertrauen können, und er selbst soll in der Verwaltung dieses Interesse sich selbst vertrauen können! Wie kann jenes, wenn es ihn nicht geprüft hat, und wie kann er sich selbst trauen, wenn er sich nicht selbst hat prüfen können? Wer im Kleinen nicht getreu gewesen ist, dem kann nicht das Grosse anvertrauet werden; und wer vor sich selber in der Probe nicht bestanden ist, der kann ohne die Fülle von Ehrlosigkeit das Vertrauen im Grösseren nicht annehmen. — Aus diesem jetzt auseinandergesetzten Grunde sollte akademi-

sche Freiheit, und eine beträchtlich ausgedehnte, doch zweckmässig berechnete akademische Freiheit seyn.

In dem vollkommenen Staate würde meines Erachtens die äussere Einrichtung der Universitäten also seyn. Zuvörderst würden dieselben von anderen ihr eigenes Geschäft treibenden Ständen abgesondert werden, damit diese Stände durch den, doch auch als möglich vorauszusetzenden, Misbrauch der akademischen Freiheit nicht beeinträchtiget und geplagt, nicht zu ähnlichen Unregelmässigkeiten versucht, oder, falls sie strenge unter dem Gesetze gehalten würden, nicht durch den täglichen Anblick einer vom Zwange befreiten Klasse neben sich, zum Hass des Gesetzes verleitet würden. Die Studirenden auf diesen Universitäten nun würden einen hohen Grad von Freiheit geniessen; Unterricht zwar über das Sittliche und Anständige, und eindringende Vorstellungen im Allgemeinen würden ihnen ertheilt werden, gute Beispiele würden sie umgeben, und ihre Lehrer würden nicht nur gründliche Gelehrte, sondern sie würden zugleich eine Auswahl der besten Menschen in der Nation seyn: Zwangsgesetze aber wären für sie sehr wenige vorhanden. Mögen sie frei das Gute wählen oder das Schlechte; die Zeit des Studirens ist nur ihre Prüfungszeit. Die Zeit der Entscheidung ihres Schicksals kommt hinterher, und es ist bei dieser Einrichtung der Vortheil, dass der Untaugliche als Untauglicher klar da steht, und es nicht weiter verhehlen kann.

Die dermalige wirkliche Einrichtung der Universitäten ist nun zwar keinesweges die soeben beschriebene. Es ist zweifelhaft, ob die akademische Freiheit jemals aus dem Puncte angesehen worden, aus welchem wir sie soeben gezeigt; besonders, ob sie von denjenigen also angesehen worden, welche den Universitäten ihre Verfassung gaben. Wirklich entstanden ist die akademische Freiheit auf dem oben beschriebenen Wege, aus der Nichtachtung des Standes der Studirenden; wir können unentschieden lassen, wodurch die noch vorhandenen Reste derselben erhalten werden; denn selbst, wenn angenommen würde, dass dieselbe nur in einem geringeren Grade noch fortdauernde Nichtachtung des Standes, und etwa der Mangel an Geschicklichkeit, diese Ueber-

reste wegzubringen, der Grund davon sey, so verschlägt dies dem würdigen Studirenden, der die Sachen nicht nach dem Aeusseren, sondern nach ihrem inneren Geiste nimmt, durchaus nichts. Was auch immer andere über akademische Freiheit denken mögen, er für seine Person nimmt sie in dem rechten Sinne, als ein Mittel sich selbst rathen zu lernen, wo die äussere Vorschrift ihn verlässt, über sich selbst wachen zu lernen, wo kein anderer über ihn wacht, sich selbst antreiben zu lernen, wo es keinen äusseren Antrieb mehr giebt, und so für seinen künftigen hohen Beruf sich zu stärken und zu befestigen.

Siebente Vorlesung.

Vom vollendeten Gelehrten im Allgemeinen.

Der rechtschaffene Gelehrte denkt seine Bestimmung, des göttlichen Begriffes von der Welt theilhaftig zu werden, — als den Gedanken der Gottheit von ihm; und hierdurch wird sowohl seine Person als sein Geschäft ihm über alles ehrwürdig und heilig, und diese Heiligkeit zeigt sich in allen seinen Aeusserungen: dies ist der Hauptgedanke, bei welchem wir stehen.

Wir haben bisher gesprochen von dem angehenden Gelehrten, dem Studirenden, und gesehen, wie die Ueberzeugung von der durch jene erhabene Bestimmung erhaltenen Würde seiner Person sich in seinem Leben ausspreche. Wie seine Ueberzeugung von der Heiligkeit der Wissenschaft auf sein Studiren einfliesse, haben wir schon in einer der früheren Vorlesungen bemerkt; und es ist nicht nöthig, über diesen Punct noch etwas hinzuzufügen.

Es ist dies umsoweniger nöthig, da in den Erscheinungen und Aeusserungen des Studirenden die Achtung für die Wissenschaft ganz zunächst und vorzüglich in der zweckmässi-

gen Ansicht und Heiligung seiner Person sich zeigt und in derselben aufgeht: was bei dem vollendeten Gelehrten sich anders verhält. In dem angehenden Gelehrten soll die Sache, welche er anstrebt, die Idee, eine Gestalt und ein eigenthümliches Leben erst gewinnen; sie hat es noch nicht. Der Studirende besitzet noch nicht unmittelbar, noch durchdringet er die Idee: er verehret sie nur in ihrer Verborgenheit, und erfasset sie nur vermittelst seiner Person, als dasjenige, wozu diese sich erheben und von ihm ergriffen werden soll. Er kann noch nichts unmittelbar für sie thun; nur mittelbar kann er für sie leben, indem er seine Person, als ihr bestimmtes Werkzeug, ihr weihet und heiliget, und dieselbe rein erhält an Sinn und Geiste, überzeugt, das jede Unreinigkeit sie für diesen Zweck verderbe und zerstöre; indem er sich ganz ihrer Wirksamkeit hingiebt, und mit unermüdetem Fleisse alles dasjenige treibt und thut, was ein Mittel werden kann, dass diese Idee in ihm sich entwickele. Anders verhält es sich mit dem vollendeten Gelehrten. So gewiss er dies ist, hat die Idee in ihm ihr eigenthümliches und selbstständiges Leben begonnen; sein persönliches Leben ist nun *wirklich* in dem Leben der Idee aufgegangen und in demselben vernichtet, welche Selbstvernichtung in der Idee von dem Studirenden nur angestrebt wurde. So gewiss er ein vollendeter Gelehrter ist, giebt es für ihn gar keinen Gedanken mehr an seine Person, sondern sein sämmtliches Denken geht immerfort auf im Denken der Sache. Und so giebt mir denn die zuerst gemachte Eintheilung in die Heiligkeit der Person, und die des Geschäftes, zugleich einen Uebergangspunct von der Betrachtung des angehenden Gelehrten zu dem vollendeten, dessen Bild neben das Bild des Studirenden zu stellen ich aus den ehemals angeführten Gründen mir vorgenommen.

Wir haben bisher den angehenden Gelehrten grösstentheils betrachtet, als den auf einer Universität studirenden, und beide Begriffe sind in unserem bisherigen Gebrauche derselben fast gänzlich zusammengefallen. Erst jetzt, da wir den Studirenden von der Akademie in das Leben zu begleiten gedenken, wird es Zeit zu erinnern, dass das Studiren und der Zustand

des erst angehenden Gelehrten sich nicht nothwendig mit dem Aufenthalte des jungen Mannes auf der Akademie schliesse; ja wir werden tiefer unten einen Grund einsehen, um dessen willen in der Regel erst nach den Universitätsjahren das Studiren recht eigentlich anhebt. So viel aber bleibt richtig, und steht als Resultat des bisherigen fest, dass derjenige Jüngling, der nicht wenigstens auf der Universität vom Respecte für die Heiligkeit der Wissenschaft ergriffen worden, und nicht wenigstens da seine Person schon in dem Grade achten gelernt, dass er sie für jene hohe Bestimmung nicht verdorben, späterhin niemals eine Ahndung von der Würde der Wissenschaft bekommen wird; und, was er auch einst im Leben treiben möge, es treiben wird, wie ein gemeines Handwerk, und mit den Gesinnungen eines Söldlings, der bei seiner Arbeit keine höhere Aussicht hat, als auf die Bezahlung, die er dafür erhalten wird. Von diesem noch weiter zu reden, liegt ausserhalb der Grenzen dieser Betrachtungen.

Welchem Studirenden aber die Ueberzeugung aufgegangen, dass der eigentliche Zweck seines Studirens verfehlt sey, wenn nicht die Idee in ihm eine innere Gestalt und ein selbstständiges Leben bis zur höchsten Fertigkeit ausbilde, derselbe wird mit seinem Abgange von der Universität sein Studiren und seine wissenschaftlichen Uebungen keinesweges schliessen. Selbst falls er durch äussere Gründe genöthigt würde, ein bürgerliches Geschäft zu übernehmen, wird er alle an ihm zu ersparende Zeit und Kraft der strengeren Wissenschaft widmen, und kein Mittel höherer Ausbildung, das ihm dargeboten wird, sich entgehen lassen: noch nebenbei versichert, dass selbst zur Betreibung seines Geschäftes die fortgesetzte Schärfung seines Geistes an ernster Wissenschaft ihm sehr erspriesslich seyn werde. Rastlos wird er, selbst im glänzenden Amte stehend, selbst in die reiferen Jahre gekommen, streben und arbeiten, sich der Idee zu bemächtigen; niemals, so lange ihn seine Kraft noch hoffen lässt, die Hoffnung aufgebend, mehr zu werden, als er dermalen ist. Ohne dieses rastlose Fortarbeiten würde manches wahrhaft grosse Talent verlorengegangen seyn; denn in der Regel entwickelt ein grosses wissenschaft-

liches Talent, je mehr inneren Gehalt und Gediegenheit es hat, sich desto langsamer, und die innere Klarheit desselben erwartet das reifere Alter und die männliche Kraft.

Welchen Studirenden tiefer Respect für die Heiligkeit des Gelehrten-Berufes ergriffen, den wird dieser Respect in der Wahl seines bürgerlichen Berufes leiten; von dem eigentlichen Gebiete desselben, falls er nicht mit innigster Ueberzeugung die Tüchtigkeit dazu in sich fühlt, durch die Verehrung desselben zurückgehalten, wird er ein untergeordnetes Geschäft für sich wählen. Ein untergeordnetes gelehrtes Geschäft aber ist ein solches, dem die zu erreichenden Zwecke durch einen anderen bis zur Erkenntniss der Idee ausgebildeten Verstand aufgegeben worden, und in welchem die beim Studiren, als einem Streben nach der Idee, nebenbei erworbenen Fertigkeiten bloss als Mittel für die Erreichung jener von aussen her gegebenen Zwecke gebraucht werden. Er selbst für seine Person wird dadurch nicht zum Mittel herabgewürdigt, dagegen sichert ihn seine vom Leben 'überhaupt gewonnene Ansicht auf immer; er dient im Geiste und in der Gesinnung lediglich Gott, und befördert, nur unter der Leitung seines Oberen, welchen er die ihm ertheilten Aufträge und die Absichten derselben verantworten lässt, Gottes Zwecke mit den Menschen, welche alles menschliche Treiben im Auge behalten muss. — So verfährt er ganz gewiss in der Wahl seines bürgerlichen Berufes, so gewiss er schon in der Jugend von Achtung für die Würde des eigentlichen Gelehrten-Geschäftes ergriffen worden. Ohne inniges Bewusstseyn des Besitzes der angemessenen Kraft und Ausbildung dieses übernehmen, heisst dasselbe entheiligen, und ist Rohheit und Gewissenlosigkeit zugleich. Auch kann er über diesen Punct unmöglich sich im Irrthume befinden; denn so gewiss er auch nur seine Universitätsjahre zweckmässig verlebt hat, ist das Würdige denn doch sicher in irgend einem Grade ihm in die Augen gefallen, und er hat einen Maassstab erhalten, an dem er sich messen kann. Wenn ein gewissenhaftes Studiren auf der Universität auch nur den einzigen Vortheil gewährte, dass es den Jüngling mit einem Bilde der würdigen Verwaltung des Gelehrten-Berufes für sein

Leben ausstattete, und jeden, dem die Kraft dazu nicht verliehen ist, aus dieser Sphäre zurückscheuchte, so würde schon dadurch der Vortheil des Studirens gross und höchst wichtig.

Was ein untergeordnetes gelehrtes Geschäft sey, ist soeben im Allgemeinen angegeben worden; man bedarf zu dessen Verwaltung keinesweges des unmittelbaren Besitzes der Idee, sondern nur der im Streben darnach erworbenen Kenntnisse. Es versteht sich, dass es auch hierin wieder höhere und niedere Grade gebe, je nachdem das Geschäft eine grössere oder geringere Masse von Kenntnissen erfordert, und dass der gewissenhafte Mann auch in dieser Rücksicht nichts über seine Kräfte Gehendes übernehmen werde. Es ist nicht nothwendig, dass wir diese untergeordneten gelehrten Geschäfte noch ins besondere angeben. — Der höhere und eigentliche Gelehrten-Beruf lässt in allen seinen besonderen Arten erschöpft sich angeben; und es ist sodann leicht diese Folgerung zu machen: alles dasjenige, was von studirten Männern getrieben zu werden pflegt, das in jenem erschöpfenden Verzeichnisse des höheren Gelehrten-Berufes nicht vorkommt, sondern dadurch ausgeschlossen wird, ist untergeordnetes Gelehrten-Geschäft. Wir haben sonach nur jenes erschöpfende Verzeichniss aufzustellen.

Schon in unserer ersten Vorlesung haben wir das Leben desjenigen, in welchem die gelehrte Bildung ihren Endzweck erreicht hat, bestimmt charakterisirt: sein Leben ist selbst das Leben der die Welt fortschaffenden und von Grund aus neu gestaltenden göttlichen Idee innerhalb der Welt. Ebendaselbst ist angegeben worden, dass dieses Leben in zweifacher Form vorkommen könne, entweder nemlich im wirklichen äusseren Leben und Wirken, oder im blossen Begriffe, welches zwei verschiedene Hauptgattungen des eigentlichen Gelehrten-Berufes giebt. Die erste Gattung befasst alle diejenigen, welche selbstständig und nach ihrem eigenen Begriffe die menschlichen Angelegenheiten zu leiten haben, und stets zu neuer, der fortschreitenden Zeit angemessener Vollkommenheit zu erheben, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen unter einander, so wie das Verhältniss des Ganzen zur willen-

losen Natur, ursprünglich und als letztes und höchstes freies Princip anordnen; nicht bloss solche, welche auf der höchsten Stufe als Könige oder unmittelbare Räthe der Könige stehen, sondern alle ohne Ausnahme, welche entweder für sich allein, oder in Verbindung mit anderen über die ursprüngliche Anordnung jener Angelegenheiten selbst zu denken, selbst zu urtheilen, und etwas Geltendes zu beschliessen, das Recht und den Beruf haben. Die zweite Gattung befasst die eigentlichen und vorzugsweise also genannten Gelehrten, deren Beruf es ist, die Erkenntniss der göttlichen Idee unter den Menschen zu erhalten, dieselbe immerfort zu höherer Klarheit und Bestimmtheit zu erheben, und sie in dieser sich stets verjüngenden und verklärenden Gestalt von Geschlechte zu Geschlechte fortzupflanzen. Die ersteren greifen geradezu ein in die Welt, und sind der unmittelbare Berührungspunct Gottes mit der Wirklichkeit; die letzteren sind die Vermittler zwischen der reinen Geistigkeit des Gedankens in der Gottheit, und der materiellen Kraft und Wirksamkeit, welche dieser Gedanke durch die ersteren erhält, die Bildner der ersten, und das bleibende Unterpfand für das Menschengeschlecht, dass es stets Männer dieser ersten Gattung geben werde. Keiner kann wahrhaft das Erste seyn, ohne erst das Zweite gewesen zu seyn, und ohne es fortdauernd zu bleiben.

Die zweite Gattung zerfällt wieder in zwei Unterarten, nach der Weise der Mittheilung ihrer Begriffe von der Idee. Entweder nemlich ist ihr nächster Zweck der, durch unmittelbare und persönliche freie Mittheilung ihrer idealen Begriffe, in künftigen Gelehrten die Fähigkeit auszubilden, dass sie selber durch sich selbst die Idee fassen und begreifen; sie sind Gelehrten-Erzieher, Lehrer an niederen oder höheren Schulen, — oder sie legen ihren Begriff von der Idee in einer vollendeten und abgeschlossenen Bearbeitung hin für diejenigen, welche zur Fähigkeit, dieselbe zu fassen, sich schon gebildet haben. Dieses geschieht gegenwärtig durch Schriften; also sie sind Schriftsteller.

Die jetzt genannten Gattungen und Klassen, deren verschiedene Geschäfte nicht gerade an verschiedene Personen ausge-

theilt werden müssen, sondern gar füglich auch in einer und ebenderselben Person sich vereinigen können, befassen die wahren eigentlichen Gelehrten, und drücken aus den Gesammtberuf derjenigen, in denen die gelehrte Bildung ihren Endzweck erreicht hat. Jedes andere Geschäft, wie es immer Namen haben möge, das von ***Studirten,*** welche man auch durch diese Benennung von den eigentlichen Gelehrten unterscheiden könnte, getrieben zu werden pflegt, ist ein untergeordnetes Gelehrten-Geschäft. Der Studirte bleibt bei diesem stehen, bloss deswegen, weil er durch sein Studiren nicht zum Gelehrten geworden ist, die dennoch aber bei dieser Gelegenheit erlangten Fertigkeiten und Kenntnisse in diesem Geschäfte eine nützliche Anwendung finden. Es ist durchaus nicht der Zweck der Gelehrten-Bildung Subalterne zu erziehen, und Niemand soll auf den Subalternen-Dienst hinstudiren; denn es könnte ihm sodann begegnen, dass er sogar diesen Zweck nicht erreichte. Nur weil vorauszusehen war, dass die Mehrheit der Studirenden ihres eigentliches Zweckes verfehlen würde, hat man subalterne Geschäfte auch für Studirte bestimmt. Dem Subalternen wird der Zweck seines Geschäftes durch einen fremden Verstand gegeben; er bedarf der Beurtheilung nur über die Wahl der ***Mittel,*** und in Absicht der Zwecke des pünktlichsten Gehorsams. Die anerkannte Heiligkeit des eigentlichen Gelehrten-Berufes hält jeden gewissenhaften Studirten, der sich des Besitzes der Idee nicht bewusst ist, von der Uebernehmung desselben zurück, und verbindet ihn, sich mit einem untergeordneten Geschäft zu bescheiden; dieses und nichts mehr hatten wir über ihn zu sagen, da sein Geschäft kein eigentliches Gelehrten-Geschäft ist. Wir überlassen ihn dem sicheren Geleite der allgemeinen Rechtschaffenheit und Pflichttreue, die schon während seines Studirens die innigste Seele seines Lebens geworden.

Dieser beweiset durch die ***Verzichtleistung*** auf den eigentlichen Gelehrten-Beruf, dass er denselben für heilig halte; wer mit Rechtschaffenheit und gutem Gewissen in irgend einer Art und Gattung diesen Beruf übernimmt, zeigt durch sein ***Thun*** und ganzes ***Leben***, dass er ihn für heilig hält. Wie diese An-

erkennung des Heiligen insbesondere in jeder besonderen Art und Gattung des Gelehrten-Berufes, dessen Gattungen wir vollständig angegeben haben, sich zeige, davon werden wir nach der Reihe in den künftigen Vorlesungen reden. Heute wollen wir nur noch angeben, wie sie im Allgemeinen, immer sich gleichbleibend bei der Verschiedenheit der Gattungen, sich äussere und offenbare.

Der würdige Gelehrte will kein anderes Leben und Wirken haben, sich gestatten und an sich dulden, ausser dem unmittelbaren Leben und Wirken der göttlichen Idee in ihm. Dieser unveränderliche Grundsatz durchdringt und bestimmt nach sich innerlich sein ganzes Denken; derselbe Grundsatz durchdringt und bestimmt nach sich äusserlich sein Handeln. Was zuvörderst das erste betrifft, da er durchaus keine Regung in sich und an sich duldet, die nicht unmittelbar sey Regung und Leben der göttlichen Idee, die ihn ergriffen hat, so wird begleitet sein ganzes Leben von dem unerschütterlichen Bewusstseyn, dass es einig sey mit dem göttlichen Leben, dass an ihm und in ihm Gottes Werk vollbracht werde, und sein Wille geschehe; er ruhet darum auf demselben mit unaussprechlicher Liebe und mit der unzerstörbaren Ueberzeugung, dass es recht sey und gut. Hierdurch wird nun sein Blick überhaupt geheiliget, verklärt und religiös; in seinem Innern geht ihm die Seligkeit auf, und in ihr stete Freudigkeit, Ruhe und Stärke: alles auf dieselbe Weise, wie dieses auch der ungelehrte, ja der allerniedrigste im Volke, durch treue Ergebung in Gott, und durch redliche Erfüllung seiner Pflichten, als göttlichen Willens, gleichfalls sich erwerben und geniessen kann; so dass daher dies keinesweges eine Eigenthümlichkeit des Gelehrten ist, und dasselbe hier nur in der Bedeutung angemerkt wird, dass er dieser religiösen Ansicht seines Lebens gleichfalls theilhaftig sey, und derselben theilhaftig werde auf dem angezeigten Wege. —

Jener Grundsatz durchdringt äusserlich das Handeln des wahren Gelehrten. Er hat mit diesem Handeln niemals noch einen anderen Zweck ausser dem, seine Idee auszudrücken, und die erkannte Wahrheit darzustellen in Werk oder Wort.

Keine persönliche Rücksicht auf sich selbst oder andere treibt ihn zu thun, was nicht durch diesen Zweck gefordert wird; keine solche Rücksicht hält ihn zurück, so dass er irgend etwas durch diesen Zweck gefordertes unterlasse, Seine Person und alle Persönlichkeit in der Welt ist ihm schon vorlängst verschwunden, und rein aufgegangen in dem Anstreben der Verwirklichung der Idee. *Nur* die Idee treibt ihn, und wo sie ihn nicht treibt, da ruht er und bleibt unthätig. Er übereilt nichts, von Unruhe und Rastlosigkeit getrieben, welche Erscheinungen zwar wohl Vorbedeutungen einer sich entwickelnden Kraft seyn können, niemals aber bei der wahrhaft entwickelten, reifen und männlichen Kraft angetroffen werden. Ehe nicht die Idee ihm klar und lebendig, bis zum Worte oder zur That vollendet und abgerundet da steht, treibt ihn nichts zur Thätigkeit: die Idee treibt ihn ganz und bemächtigt sich aller seiner Kraft, füllt aus alles sein Leben und Streben. Er setzt immer und ununterbrochen sein ganzes persönliches Daseyn, das er bloss und lediglich als Werkzeug derselben betrachtet, an derselben Ausführung.

Möchte ich nur über diesen einzigen, nunmehro von allen Seiten berührten und angeregten Punct Ihnen verständlich werden und Sie überzeugen. Was der Mensch auch immer thun möge, so lange er es aus sich selber, als endliches Wesen, und durch sich selbst und aus eigenem Rathe thut, ist es nichtig, und zerfliesst in das Nichts. Erst wie eine fremde Gewalt ihn ergreift, ihn forttreibt, und statt seiner in ihm lebendig wird, kommt wirkliches und wahrhaftes Daseyn in sein Leben. Diese fremde Gewalt nemlich ist immer die Gewalt Gottes. Auf dessen Rath zu schauen, und diesem sich ganz hinzugeben, ist die einzige wahre Weisheit in jedem menschlichen Geschäfte, und darum ganz vorzüglich in dem höchsten, was dem Menschengeschlechte zu Theil wurde, im Berufe des wahren Gelehrten.

Achte Vorlesung.

Vom Regenten.

Derjenige, in welchem die gelehrte Bildung ihren Endzweck — den Gebildeten in den Besitz der Ideen zu setzen, wirklich erreicht hat, zeiget durch die Ansicht und die Verwaltung des übernommenen Gelehrten-Berufes, dass sein Geschäft ihm über alles ehrwürdig und heilig sey. Die auf die Fortbildung der Welt sich beziehende Idee kann ausgedrückt werden, entweder durch wirkliches Leben und Wirken, oder zunächst in dem blossen Begriffe. Auf die erste Weise wird sie von denen ausgedrückt, welche die Verhältnisse der Menschen, — theils unter einander selbst, oder den rechtlichen Zustand, theils ihr Verhältniss zur willenlosen Natur, oder die Herrschaft der Vernunft über das Vernunftlose, — ursprünglich und als letztes freies Princip leiten und anordnen, welche über die wirkliche Einrichtung dieser Verhältnisse einzeln oder in Verbindung mit anderen, selbst zu denken, selbst zu urtheilen, und etwas geltendes selbstständig zu beschliessen das Recht und den Beruf haben. Von der heiligen Ansicht und Verwaltung dieses Geschäftes haben wir heute zu reden. Wir wollen um der Kürze willen, und da wir durch die Bestimmung unseres Begriffes dem Misverständnisse vorgebaut haben, die Verwalter des beschriebenen Geschäftes im Allgemeinen nennen *die Regenten*

Das Geschäft des Regenten ist in den früheren Vorlesungen und soeben bestimmt angegeben worden, und es bedarf für unseren dermaligen Zweck keiner weiteren Zergliederung desselben. Wir haben nur zu zeigen, welche Fähigkeiten und Fertigkeiten der wahrhaftige Regent besitze, und durch welche Ansicht und Verwaltung seines Berufes er beweise, dass er denselben heilig halte.

Wer sein Zeitalter und die Verfassung desselben zu leiten und zu ordnen übernimmt, der muss über dieselben erhaben seyn, sie nicht bloss historisch kennen, befangen in dieser Kenntniss, sondern dieselbe durchaus verstehen und begreifen. Der Regent besitzt zuvörderst einen lebendigen Begriff von demjenigen Verhältnisse überhaupt, worüber er die Aufsicht übernimmt, weiss, was es eigentlich an sich ist, bedeutet und soll. Er kennt ferner vollständig die veränderlichen und ausserwesentlichen Gestalten, die es in der Wirklichkeit, unbeschadet seines inneren Wesens, annehmen kann. Er kennt die bestimmte Gestalt, welche es in der Gegenwart angenommen, und weiss, durch welche neue Gestalten hindurch es dem an sich unerreichbaren Ideale immer mehr angenähert werden müsse. Ihm gilt kein Glied der bestehenden Verfassung für ein nothwendiges und unveränderliches, sondern jedwedes nur für einen zufälligen Standpunct in einer stets zu grösserer Vollkommenheit heraufzusteigernden Reihe. Er kennt das Ganze, von welchem jenes Verhältniss ein Theil ist, und von welchem alle Verbesserungen des letzteren Theile bleiben müssen; und behält dieses Ganze bei den beabsichtigten Verbesserungen des Einzelnen unverrückt im Auge. Diese Kenntniss giebt seinem Erfindungsgeiste die Mittel an die Hand, seine Verbesserungen auszuführen; dieselbe Kenntniss verwahrt ihn vor dem Fehlgriffe, durch vermeinte Verbesserungen des Einzelnen das Ganze zu desorganisiren. Sein Blick vereinigt immerfort die Theile und das Ganze, und das letztere im Ideale und in der Wirklichkeit.

Wer nicht mit diesem freien Blicke die menschlichen Verhältnisse betrachtet, der ist niemals Regent, an welcher Stelle er auch stehe, und er kann es nie werden. Seine Ansicht selbst und sein Glaube an die Unveränderlichkeit des Bestehenden macht ihn zum Untergeordneten und zum Werkzeuge derer, welche die Einrichtung machten, an deren Unveränderlichkeit er glaubt. Es trägt sich dies oft zu, und es haben nicht alle Zeiten wirkliche Regenten. Grosse Geister der Vorwelt herrschen oft noch lange nach ihrem Tode fort über die künftigen Zeitalter, vermittelst solcher, die Nichts für sich, son-

dern nur die Fortsetzungen und Lebensverlängerungen von jenen sind. Sehr oft ist dies auch kein Unglück; nur soll derjenige, der das menschliche Leben mit tieferem Blicke zu fassen begehrt, wissen, dass diese nicht eigentliche Regenten sind, und dass unter ihnen die Zeit nicht fortgeht, sondern ruht; — vielleicht um Kräfte für neue Schöpfungen zu gewinnen.

Der Regent, sagte ich, versteht das Verhältniss, worüber er die Aufsicht übernimmt, und erkennt, was Jedes an sich sey, und seyn solle insbesondere, und er versteht es überhaupt als absoluten göttlichen Willen an die Menschen. Es gilt ihm nicht als Mittel für irgend einen Zweck; noch etwa insbesondere für den Zweck des menschlichen Wohlseyns; sondern er begreift es selber als Zweck, als die absolute Weise, Ordnung und Würde, in der das Menschengeschlecht existiren soll, nachdem es überhaupt existirt.

Hierdurch wird ihm nun zuvörderst sein Geschäft, dem Adel seiner eigenen Denkart gemäss, veredelt und gewürdiget. Alles sein Sinnen und Trachten darauf zu richten, und sein ganzes Leben zu setzen an den Zweck, dass sterbliche Menschen die kurze Spanne Zeit, welche sie neben einander zu leben haben, sich unter sich so wenig als möglich verbittern, und dass sie zu essen und zu trinken haben und sich zu kleiden, so lange, bis sie einer künftigen Generation Platz machen, die wiederum essen und trinken wird, und sich kleiden, — dies Geschäft müsste einem edlen Menschen als eine seiner sehr unwürdige Bestimmung erscheinen. Der Regent nach unserem Bilde ist gegen diese Ansicht seines Berufes gesichert. Durch denselben Begriff jener Verhältnisse wird ihm das Geschlecht, an welchem er seinen Beruf verwaltet, gewürdigt. Wer immerfort die Unbeholfenheit und Ungeschicktheit der Menschen im Auge zu behalten, und dieselben täglich zu leiten hat, wer noch überdies oft Gelegenheit bekommt, ihre Schlechtigkeit und ihr Verderben im Allgemeinen zu überblicken, der könnte — auf nichts mehr sehend denn auf dies — nicht sehr geneigt seyn, sie zu achten oder zu lieben; wie denn auch von jeher kräftige Geister auf erhabenen Stellen, deren Inneres nicht von wahrer Religiosität durchdrungen gewesen, nicht

dafür bekannt sind, dass sie das Menschengeschlecht sehr verehret hätten, oder geachtet. Der Regent nach unserem Bilde blickt in seiner Würdigung des Geschlechtes über dasjenige, was sie *wirklich* sind, hinaus, auf das, was sie im *göttlichen Begriffe* sind, und diesem zufolge werden können, werden sollen, und einst ganz gewiss seyn werden; — und dies erfüllt ihn mit Achtung für ein Geschlecht von dieser erhabenen Bestimmung. Liebe ist nicht einem Jeden anzumuthen; es ist sogar, wenn man tiefer denkt, eine Anmaassung, dass ein Regent sich herausnehme, die gesammte Menschheit, oder auch nur seine gesammte Nation, zu lieben, und sie seiner Liebe zu versichern und sie von derselben abhängig zu machen. Diese Liebe wird dem von uns geschilderten Regenten erlassen; sein Respect für die Menschheit, als das Bild und den Schützling der Gottheit, ersetzt dieselbe im Uebermaasse.

Er begreift sein Geschäft als göttlichen Begriff vom Menschengeschlechte; er begreift ferner die Verwaltung desselben, als göttlichen Begriff von Ihm selber, diesem Individuum; er anerkennt sich für einen der ersten und unmittelbarsten Diener der Gottheit, für eines der körperlich existirenden Gliedmaassen, durch welche sie geradezu eingreift in die Wirklichkeit. Nicht etwa, dass dieser Gedanke ihn zu hochmüthiger Selbsterhebung aufblähe; jeder, der von der Idee ergriffen ist, hat seine Persönlichkeit in derselben verloren, und er hat gar keinen Sinn mehr übrig für ein Selbst in ihm und an ihm; sondern dass er ihn treu und gewissenhaft mache in seinem erhabenen Berufe. Dass er selber, als Er selber, und als dieses Individuum, diese Anschauung der Ideen, und diese Kraft derselben sich nicht gegeben, sondern sie empfangen habe, weiss er sehr wohl; er weiss, dass er von dem Seinigen nichts hinzuthun kann, als den rechtschaffenen und gewissenhaften Gebrauch; er weiss, dass dasselbe in eben dem Maasse der Niedrigste im Volke ebensowohl thun kann, als er selbst es thun kann; und dass dieser sodann in den Augen der Gottheit denselben Werth hat, welchen auch er unter dieser Bedingung haben wird. Der äussere Rang vollends, und die Erhabenheit seines Sitzes über andere Sitze, welche nicht seiner

Person, sondern seiner Würde gegeben worden, und welche lediglich eine der Bedingungen der Verwaltung dieser Würde ist, dieses wird ihn, der höhere und wesentlichere Auszeichnungen zu würdigen weiss, nicht blenden. Mit Einem Worte: er betrachtet in dieser Ansicht sein Geschäft nicht etwa als einen Liebesdienst, den er der Welt leiste, sondern als seine absolute persönliche Pflicht und Schuldigkeit, durch deren Leistung allein er sein persönliches Daseyn erhält, gewinnt und bezahlt, und ohne welche er zergehet in Nichts.

Dieselbe Ansicht seines Berufes, als des göttlichen Rufes an ihn, berechtigt ihn in sich selber, und rechtfertiget ihn vor sich selber gegen eine erhebliche Bedenklichkeit, welche ausserdem in diesem Geschäfte sehr oft den Gewissenhaften befallen müsste; und sie macht seinen Gang sicher, entschieden und ohne Wanken. — Zwar darf niemals und in keinem Falle der Einzelne, im Begriffe bestimmt und berechnet gedacht, als dieser Einzelne, dem Ganzen aufgeopfert werden; sey dieser Einzelne auch noch so geringfügig, sey das Ganze, und das dabei beabsichtigte Interesse des Ganzen, auch noch so überschwänglich. Oft aber müssen Theile des Ganzen für das Ganze in Gefahr gesetzt werden; welche Gefahr nun selber, keinesweges aber der Regent, entscheide, und unter den Einzelnen ihre Opfer sich auswähle. Wie könnte derjenige Regent, der keine andere Bestimmung des Menschengeschlechtes begriffe, als die, dass demselben hienieden wohl sey, und der sich lediglich als den liebenden Pfleger dieses Wohlseyns betrachtete, jemals vor seinem Gewissen die Gefährdung und den erfolgten Fall jener einzelnen Opfer verantworten; da ja jeder Einzelne denselben Anspruch auf Wohlseyn haben muss, den die anderen Einzelnen gleichfalls haben? Wie könnte ein solcher z. B. die Beschliessung eines gerechten Krieges, eines Krieges, der für die Erhaltung der unmittelbar, oder mittelbar (zufolge der nothwendigen Folgen für die Zukunft) bedrohten Selbstständigkeit der Nation unternommen wird, die Opfer, die in demselben fallen, und die mannigfaltigen Uebel, die durch ihn sich über die Menschheit verbreiten, jemals vor seinem Gewissen verantworten? Der Regent, der sein Geschäft als

einen göttlichen Beruf erkennt, steht gegen alle diese Bedenklichkeiten, und gegen die Ueberraschung jeder unmännlichen Weichheit fest und unerschüttert. Ist der Krieg gerecht, so ist es Gottes Wille, dass Krieg seyn soll, und Gottes Wille an Ihn, dass er den Krieg beschliesse. Falle nun als Opfer, was da fallen soll; es ist abermals der göttliche Wille, welcher das Opfer sich wählt. Gott hat das vollkommenste Recht auf alles menschliche Leben und alles menschliche Wohlseyn, da es von ihm ausgegangen ist, und zu ihm zurückkehrt, und nichts in seiner Schöpfung verlorengehen kann. — Nicht anders in der Verwaltung des Rechtes. Es muss ein allgemeines Gesetz seyn, und dieses allgemeine Gesetz muss schlechthin ohne Ausnahme gehandhabt werden. Um eines Einzelnen willen, der da glaubt, seine Lage sey so einzig, dass ihm durch die Handhabung dieses Gesetzes zu hart geschehe, und an dessen Vorgeben vielleicht etwas wahres ist, kann die Allgemeinheit des Gesetzes nicht aufgegeben werden. Bringe er das kleine Unrecht, das ihm geschieht, der Erhaltung des Rechtes überhaupt unter den Menschen, zum Opfer.

Diese in dem Regenten waltende, und die Verhältnisse seiner Zeit und seiner Nation gestaltende göttliche Idee wird nun, so wie es die Idee allenthalben und in jeglicher Gestalt, in der sie den Menschen ergreift, wird, das eigene Leben desselben: und er mag kein anderes Leben haben, noch an sich dulden und gestatten, ausser diesem Leben. Er erfasset zuvörderst in deutlichem Bewusstseyn dieses sein Leben, als das unmittelbare göttliche Wirken und Walten in ihm, und die Vollziehung des göttlichen Willens an und in seiner Person. Es ist nicht nöthig, den im Allgemeinen geführten Beweis, dass dieses Bewusstseyn seinen Blick heilige, verkläre und in Gott eintauche, hier insbesondere zu wiederholen. Jedermann bedarf der Religion, jedermann kann sie an sich bringen, jedermann erhält mit ihr unmittelbar die Seligkeit: ganz vorzüglich bedarf sie, wie sich schon oben ergeben hat, der Regent. Ohne in ihrem Lichte sein Geschäft zu verklären, kann er es gar nicht mit gutem Gewissen treiben. Es bleibt ihm nichts übrig, als entweder Gedankenlosigkeit, und mechanische Be-

treibung seines Geschäftes, ohne über die Gründe und die Berechtigung desselben je sich Rechenschaft abgelegt zu haben; oder, falls ihm Gedankenlosigkeit nicht zu Theil wurde, Gewissenlosigkeit, Verstockung, harter Sinn, und Menschenhass und Menschenverachtung.

Die in ihm zum eigenen Leben herausgestaltete Idee ist es, die statt seiner sein Leben führet. Nur Sie treibt ihn; nichts anderes an ihrer Stelle. Seine Person ist ihm längst in der Idee aufgegangen: wie könnte jemals von ihr eine Triebfeder ausgehen? Er lebt in der *Ehre*, in Gott verschmolzen sein ewiges Werk zu wirken: wie könnte der *Ruhm*, das, was sterbliche und vergängliche Menschen von ihm urtheilen werden, für ihn eine Bedeutung haben? Immer mit seiner ganzen Person an die Idee gesetzt, wie könnte er jemals nur Sich gütlich thun, oder sich schonen wollen? Seine Person und alle Persönlichkeit ist ihm in dem göttlichen Begriffe von einer Ordnung des Ganzen verschwunden. Er denket die Ordnung, und erfasset nur durch das Medium dieses Gedankens die Personen; er gestattet drum in seinem Berufe weder Freund, noch Feind, weder Günstling, noch Zurückgesetzten, sondern alle insgesammt, und Er selbst mit ihnen, gehen ihm ewig auf in dem Begriffe der Selbstständigkeit und der Gleichheit Aller.

Nur die Idee treibt ihn, und wo sie ihn nicht treibt, da hat er kein Leben, sondern er bleibt in Ruhe und unthätig. Er will niemals nur wirken, sich regen und thätig seyn, bloss damit etwas geschehe, oder von ihm gesagt werde, dass er thätig sey; denn er will niemals bloss, dass etwas geschehe, sondern dass geschehe, was die Idee will. So lange ihm diese schweigt, schweiget auch Er, denn nur für sie hat er die Sprache. Er respectirt keinesweges das Alte, darum weil es alt ist; aber er will ebensowenig ein Neues, damit ein Neues sey, und darum, weil es neu ist. Er will das Bessere und Vollkommenere; solange dieses noch nicht in seiner Klarheit ihm aufgegangen ist, und solange er durch Neuerung die Sachen lediglich anders, keinesweges aber besser machen

würde, thut er eben gar nichts, und vergönnt dem Alten den Vorzug, den es durch die frühere Besitzergreifung gewonnen.

Auf diese Weise ergreifet und durchdringet ihn die Idee ganz, durchaus, und ohne Rückhalt, und es bleibet nichts übrig von seiner Person und von seinem Lebenslaufe, das nicht ihr als ein immerwährendes Opfer fortbrenne. Und so ist er denn die unmittelbarste Erscheinung Gottes in der Welt.

Dass ein Gott sey, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein. Man muss zuletzt doch damit enden, demjenigen Daseyn, was insgesammt nur in einem anderen Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches den Grund seines Daseyns in sich selber habe; und dem in unaufhaltbarem Zeitflusse hinfliessendem Veränderlichen ein Dauerndes und Unveränderliches zum Träger zu geben. Unmittelbar sichtbar aber, und wahrnehmbar durch alle auch äussere Sinne, erscheinet die Gottheit, und tritt ein in die Welt in dem Wandel göttlicher Menschen. In diesem Wandel stellt sich dar die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in der Festigkeit und Unerschütterlichkeit des menschlichen Wollens, das schlechthin durch keine Gewalt von der vorgezeichneten Bahn abzubringen ist. In ihm stellet sich dar Gottes innere Klarheit an der menschlichen Erfassung und Umfassung alles Irdischen in dem Einen, das da ewig dauert. In ihm stellet sich dar Gottes Wirken, nicht gerade in der Beglückung, worin auch das göttliche Wirken nicht besteht, sondern in dem Ordnen, Veredeln und Würdigmachen des menschlichen Geschlechtes. Ein göttlicher Wandel ist der entscheidendste Beweis, den Menschen für das Daseyn Gottes führen können.

Es ist der Menschheit alles daran gelegen, dass jene Ueberzeugung vom göttlichen Daseyn, ohne welches sie selbst in ihrer Wurzel in Nichts zergehen würde, in derselben nie verschwinde und untergehe, und ganz besonders muss den Regenten, als den höchsten Anordnern der menschlichen Verhältnisse, daran gelegen seyn. Theoretisch durch Vernunftgründe jenen Beweis zu führen, oder über die Art dieser Beweisführung durch die zweite Gattung der Gelehrten zu rich-

ten und zu wachen, ist nicht ihres Amtes; dagegen aber fällt die factische Beweisführung durch ihr eigenes Leben, und diese zwar in der höchsten Instanz, ihnen ganz eigentlich anheim. Spreche aus ihrer Verwaltung uns allenthalben Festigkeit und Sicherheit, spreche allseitige Klarheit, spreche ein ordnender und veredelnder Geist uns an, und wir werden in ihren Werken Gott sehen von Angesicht zu Angesicht, und keines anderen Beweises bedürfen; Gott ist, werden wir sagen, denn sie sind, und er ist in ihnen.

Neunte Vorlesung.

Vom mündlichen Gelehrten-Lehrer.

Neben denjenigen Besitzern der Ideen, deren Geschäft es ist, durch Leitung der menschlichen Angelegenheiten die Idee unmittelbar in das Leben einzuführen, giebt es noch eine zweite Gattung: die eigentlich und vorzugsweise also genannten Gelehrten, welche die Idee zunächst darstellen im Begriffe; und deren Beruf es ist, die Ueberzeugung, dass es überhaupt eine göttliche, dem Menschen zugängliche Idee gebe, zu erhalten, diese Idee immerfort zur höheren Klarheit und Bestimmtheit zu erheben, und sie in dieser sich stets verjüngenden und verklärenden Gestalt von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen.

Dieser letztere Beruf theilt sich wiederum in zwei andere, ihrem nächsten Zweck und den Regeln ihrer Ausführung nach sehr verschiedene Geschäfte. Entweder nemlich sollen nur erst die Gemüther der Menschen zur Empfänglichkeit für die Idee herausgebildet werden, oder die Idee selber soll in einer bestimmten Gestalt für die zu ihrer Erfassung schon hinläng-

lich Gebildeten niedergelegt werden. Das erste Geschäft hat zu seinem nächsten und unmittelbaren Gegenstande bestimmte Menschen; der Gebrauch, der in derselben von der Idee gemacht wird, ist lediglich das Mittel, eben diese Menschen, als den nächsten Zweck, also zu bilden, dass sie fähig werden, selbstständig und durch sich die Idee zu erfassen. Es folget, dass in diesem Geschäfte Rücksicht auf die zu bildenden Menschen, den Standpunct ihrer Bildung und ihre Bildsamkeit überhaupt genommen werden muss; und dass ein Wirken in diesem Fache Werth hat, nur, inwiefern es gerade auf diejenigen passet, auf die es berechnet ist, und auf keine anderen. Das zweite hat zum Gegenstande unmittelbar die Idee, und die Bildung und Gestaltung derselben in einem Begriffe, und nimmt durchaus keine Rücksicht auf irgend eine subjective Beschaffenheit und Bildsamkeit der Menschen; es hat dieses Geschäft überhaupt keinen im Gesichte, als ganz bestimmt denjenigen, welcher fähig ist, die Idee in dieser ihr gegebenen Gestalt zu fassen; sein Werk selber setzt und bestimmt durch sich selbst den Empfänger, und dieses Werk ist eben für denjenigen, der es fassen kann. Der erstere Zweck wird am besten und schicklichsten erreicht durch mündliche Vorträge der Gelehrten-Erzieher; der zweite durch gelehrte Schriften.

Beide Geschäfte gehören zu dem eigentlichen Gelehrten-Berufe, keinesweges zu den subalternen und untergeordneten Verrichtungen der Studirten, die ihnen nur darum anheimfallen, weil sie den eigentlichen Zweck ihres Studirens nicht erreicht haben. Jeder, der auch nur gewissenhaft sein Studiren betrieben, und bei diesem gewissenhaften Studium ganz sicher einen Begriff von der Wichtigkeit des Gelehrten-Berufes erhalten, zeiget durch die Nichtübernahme der zuletzt genannten Geschäfte, falls er nicht mit fester Ueberzeugung die Tüchtigkeit zu denselben in sich findet, dass er dieselben für heilig achte; wer sie aber übernimmt, zeigt es durch die würdige Verwaltung. In der künftigen Stunde werden wir von dem würdigen Schriftsteller reden; heute unterhalten wir uns von dem würdigen Lehrer künftiger Gelehrten.

Die Lehrer und Erzieher derjenigen, die sich für den ge-

lehrten Stand bestimmen, sind aus guten Gründen einzutheilen in zwei Klassen; in die Lehrer an den niederen gelehrten Schulen, und in die an den höheren, oder den Universitäten. Nicht ohne Bedacht zähle ich auch die Lehrer an den niederen gelehrten Schulen zu den eigentlichen, keinesweges aber subalternen Gelehrten, und fordere in dieser Rücksicht von ihnen, dass sie in den Besitz der Ideen gekommen, und von denselben, wenn auch nicht gerade bis zur innigen Klarheit, dennoch bis zur lebendigen Wärme, durchdrungen seyen. Schon als Knabe werde derjenige, der zum Studiren bestimmt ist, ihm selbst unsichtbar mit den Ideen und der Heiligkeit derselben umgeben, und in sie eingetaucht. Nichts werde gemein und handwerksmässig mit ihm getrieben, und ihm als Mittel für einen beschränkten Zweck Preis gegeben, woraus irgend einmal etwas Ideales sich entwickeln soll. Zum Glück sind die *Gegenstände*, welche ganz eigentlich in die Schulen gehören, von der Art, dass sie jeden, der sie nur gründlich treibt, über die gemeine Denkart erheben, und die Lehrer unvermerkt leiten, auch ihre Anvertrauten darüber wegzusetzen; möchte nur von der äusseren Lage derselben Lehrer in der Regel sich dasselbe sagen lassen, und ihre Unabhängigkeit und ihr Standpunct in der Gesellschaft ihrem höchst ehrwürdigen Berufe immer entsprechen! Die *Gegenstände* des Schulunterrichtes, sagte ich: an einem gründlichen Studium der Sprache, getrieben, so wie es getrieben werden muss, an alten, von unserer Verknüpfung der Begriffe wesentlich verschiedenen Sprachen, entwickelt sich eine tiefere Einsicht in die Begriffe, und aus den Werken der Alten, an denen dieses Studium getrieben zu werden pflegt, spricht ein würdiger und veredelnder Geist das jugendliche Gemüth an. Aus diesem Grunde soll der Lehrer an jeder Schule für künftige Gelehrte der Ideen theilhaftig seyn, weil er dem Jüngling mit dem Hohen und Edlen, noch ehe dieser es zu unterscheiden vermag von dem Gemeinen, unvermerkt vertraut zu machen, und ihn an dasselbe zu gewöhnen hat, und ihn zu entwöhnen von dem Niedrigen und Unedlen. — Also bewahret in den Jahren des zarten Alters und also vorbereitet auf das Höhere, betrete der

Jüngling die Universität. Auf dieser erst kann ihm deutlich ausgesprochen werden, und er geleitet werden, zu begreifen und anzuerkennen, — was ich in diesen Vorlesungen vor Ihnen auszusprechen mich bestrebt habe: — dass unser gesammtes Geschlecht wahrhaft da ist nur in dem göttlichen Gedanken, und dass es Werth hat, nur inwiefern es mit diesem göttlichen Gedanken übereinkommt, und dass der Stand der Gelehrten dazu da ist, um diesen göttlichen Gedanken nachzubegreifen, und ihn einzuführen in die Welt. Auf der Universität erst kann der Studirende einen deutlichen Begriff von dem Wesen und der Würde derjenigen Bestimmung erhalten, welcher schon vorher sein Leben gewidmet wurde. Hier muss er diesen deutlichen Begriff erhalten. Der Lehrer an der niederen Schule hatte noch auf einen anderen Unterricht zu rechnen für seinen Anvertrauten, und setzte denselben voraus: der akademische Lehrer hat auf keinen weiteren Unterricht zu rechnen, ausser auf denjenigen, den der angehende Gelehrte sich selber zu geben hat, und zu welcher Fähigkeit, dass er sich selber sein eigener Lehrer werde, er ihn eben erheben soll: aus seinem Hörsaale ihn entlassend, übergiebt er ihn an sich selber und an die Welt. Hierin eben, dass der Jüngling auf der niederen Schule seinen Beruf nur ahnde, der Jüngling aber auf der Universität ihn deutlich begreife und erkenne, dürfte wohl der wahre charakteristische Unterschied der niederen von der höheren Schule liegen, und dadurch die verschiedenen Pflichten der Lehrer an beiden bestimmt werden.

Der akademische Lehrer, von welchem wir vorzüglich zu reden haben, soll den mit dem Wesen und der hohen Würde seines Berufes deutlich bekannt gemachten Studirenden bilden zur Empfänglichkeit für die Idee, und zu der Fähigkeit, dieselbe aus sich selber zu entwickeln, und ihr eine eigenthümliche Gestalt zu geben: — alles dies, wenn er kann; in jedem Fall aber, und unbedingt, soll er ihn mit Achtung und Respect für den eigentlichen Gelehrten-Beruf erfüllen. Der erste Zweck des Studirens, dass die Idee von einer neuen und eigenthümlichen Seite gefasst werde, ist zwar nicht aufzugeben, weder von dem Lernenden, noch von dem Lehrenden an dem

Lernenden; es wäre aber doch möglich, dass er verfehlt würde, und beide müssen sich im Voraus auf diese Möglichkeit bescheiden. Wird auch dieser Zweck verfehlt, so kann der Studirte noch immer ein brauchbarer, würdiger und rechtschaffener Mann bleiben. Der letzte Zweck aber, dass er wenigstens Achtung für die Idee aus seinen Bestrebungen nach derselben mit davon bringe, um dieser Achtung willen vermeide etwas zu übernehmen, dem er sich nicht gewachsen fühlt, wenigstens durch die Fortdauer dieser Achtung für das ihm Unerreichbare, fortdauernd sich heilige, und alles, was an ihm liegt, beitrage, um diese Achtung unter den Menschen zu erhalten, ist niemals aufzugeben; denn, falls sogar dieser Zweck nicht erreicht würde, ginge über seinem Studiren selbst seine Würde als Mensch verloren, und er würde, durch dasjenige, was ihn erheben sollte, nur um so tiefer verdorben. Die Erreichung des ersten Zweckes an dem Studirenden ist für den akademischen Lehrer ein bedingter Zweck: bedingt durch die Möglichkeit seiner Ausführung. Die Erreichung des zweiten muss er stets ansehen, und anerkennen, als seinen unbedingten Zweck, den er mit Wissen und Willen nie aufgeben darf. Zwar möchte es kommen, dass er auch diesen nicht erreichte; nur muss er niemals an dessen Erreichung verzweifeln.

Was kann nun der akademische Lehrer für die Erreichung des letzteren Zweckes thun? Ich antwortete: er kann dafür nichts besonderes thun, und nichts anderes, als dasjenige, was er für den ersten und nächsten Zweck ohnedies thun müsste. Indem er dies letztere thut, und es ganz thut, thut er zugleich das erstere mit. Er prägt ihnen Achtung für die Wissenschaft ein; sie werden ihm nicht glauben, wenn er nicht diese tiefe Achtung, die er ihnen empfiehlt, selber in seinem ganzen Leben zeigt. Er will sie innigst mit dieser Achtung durchdringen; lehre er nicht bloss durch Worte, sondern durch die That: sey er selbst das lebendige Beispiel und die ununterbrochene Erläuterung desjenigen Satzes, den er ihnen zum Leiter ihres ganzen Lebens geben will. Das Wesen des gelehrten Berufes, als einen Ausdruck der göttlichen Idee, hat er ihnen beschrieben; dass diese Idee den wahren Gelehrten

ganz durchdringe und erfasse, und ihr Leben an die Stelle seines eigenen Lebens setze, hat er ihnen gesagt; vielleicht hat er ihnen noch überdies gesagt, auf welche bestimmte Weise nun Er selber an seinem Theile den Endzweck der Wissenschaft zu verwalten habe, und worin sein eigentlicher besonderer Beruf als akademischer Lehrer bestehe. Zeige er sich als das, was er ohnedies seyn muss, als ergriffen von diesem seinem Berufe, und als das immerwährende Opfer desselben, und sie werden begreifen lernen, dass die Wissenschaft etwas Achtungswürdiges sey.

Durch diese Seite seines Berufes werden nun zwar die Pflichten des akademischen Lehrers nicht verändert; denn er kann, wie schon oben gesagt, für den letzteren Zweck nichts thun, was er nicht ohnedies für den ersten hätte thun müssen: aber seine eigene Ansicht dieses Berufes wird ruhiger und fester. Möge ihm auch unmittelbar gar nicht sichtbar werden und einleuchten, dass er seinen eigentlichen Zweck, seine Anvertrauten über das bloss leidende Auffassen zur Selbstthätigkeit, und über den Buchstaben hinaus zu der geistigen Ansicht zu führen, erreiche, so wird er darum doch nicht sogleich vergebens gearbeitet zu haben glauben. Dem akademischen Studium muss ohnedies das eigene Studium, zu welchem das erste nur die Vorbereitung ist, folgen. Ob er nun nicht doch zu diesem kräftig angeregt, ob er nicht einige, bis jetzt freilich nicht erscheinende Funken für dieses, die zu rechter Zeit sich schon entzünden werden, in die Seelen geworfen habe, das kann er doch immer nicht wissen. Allein selbst den schlimmsten Fall gesetzt, dass er auch so viel nicht erreicht hätte, — seine Thätigkeit hat noch einen anderen Zweck, und wenn sie auch nur für diesen etwas geleistet hat, so ist sie nicht ganz verloren. Wenn nur wenigstens der Glaube, dass es etwas Achtungswürdiges für den Menschen gebe, dass Menschen durch Fleiss und Redlichkeit sich zur Anschauung dieses Achtungswürdigen erheben, und in dieser Anschauung kräftig und selig seyn können, erhalten, und bei einigen erfrischt und belebt worden; wenn nur einigen die Ansicht ihres Geschäftes ein wenig gesteigert worden, so dass sie mit weniger

Leichtsinn an dasselbe gehen werden, wenn er nur hoffen darf, dass einige seinen Hörsaal, wenn auch nicht gerade geistreicher, doch wenigstens bescheidener, verlassen werden, so hat er nicht ganz ohne Erfolg gearbeitet.

Der akademische Lehrer wird ein Beispiel der Achtung für die Wissenschaft, sagten wir, indem er sich zeiget als ganz und völlig durchdrungen und aufgegangen in seinem Berufe, und als ein nur ihm geweihetes Werkzeug.

Was erfordert dieser Beruf? Er, der akademische Lehrer, soll Menschen zur Empfänglichkeit für die Idee ausbilden: er muss die Idee kennen, sie ergriffen haben, und von ihr ergriffen seyn; wie könnte ausserdem eine Empfänglichkeit für das ihm unbekannte ihm bekannt seyn? Er muss diese Empfänglichkeit selbst ehemals in sich ausgebildet haben, und sie mit sehr klarem Bewusstseyn in sich ausgebildet haben; denn nur durch unmittelbaren eigenen Besitz kann sie erkannt werden, nur durch unmittelbare eigene Erwerbung kann die Kunst, dieselbe zu erwerben, bekannt werden. Er kann sie zu dieser Empfänglichkeit nur durch die Idee selber, und dadurch, dass er diese in den verschiedensten Gestalten und Wendungen an sie bringt, und sie an ihnen versucht, ausbilden. Die Idee ist durchaus eigenthümlicher, und von allem Mechanismus in der Wissenschaft völlig verschiedener Natur; nur dadurch, dass man sie empfängt, bildet sich die Empfänglichkeit für sie. Durch das Mittheilen des blossen Mechanismus übt man freilich im Mechanismus, nimmermehr aber erhebt man zur Idee. Es ist eine unerlassliche Anforderung an den akademischen Lehrer, dass er die Idee in vollkommener Klarheit, und als Idee erfasst habe, und den besonderen Lehrzweig, den er etwa vorträgt, in der Idee erfasst habe; und aus ihr verstehe, was dieser Lehrzweig eigentlich sey, bedeute und wolle: indem ja jeder besondere Lehrzweig keinesweges vorgetragen wird, lediglich damit er vorgetragen werde, sondern als eine besondere Gestalt und Seite der Einen Idee, und damit auch diese Seite an dem Studirenden versucht, und er an ihr versucht werde. Könnte nicht wenigstens am Schlusse seiner gelehrten Bildung dem Studirenden klar mitgetheilt

werden, was das Studiren sey, so wäre ja das Studiren rein aus der Welt ausgetilgt, und es würde gar nicht mehr studirt, sondern es wäre lediglich die Anzahl der Handwerke um Eins oder einige vermehrt. Wer sich nicht in dem lebendigen und klaren Besitze der Ideen weiss, der zeigt, wenn er auch nur gewissenhaft ist, seine Achtung für den Beruf eines akademischen Lehrers, von dessen Wesen er doch wohl bei seinem Durchgange durch das Studiren Kunde bekommen haben wird, durch die Nichtübernehmung desselben.

Der akademische Lehrer hat den Beruf, nicht nur überhaupt die Idee, in dem Einen und vollendeten Begriffe, in dem er sie erblickt, so wie der Schriftsteller, mitzutheilen; sondern er muss sie auf das mannigfaltigste gestalten, ausdrücken und kleiden, um in irgend einer dieser zufälligen Hüllen sie an diejenigen, nach deren gegenwärtiger Bildung er sich zu richten hat, zu bringen. Er muss daher die Idee nicht bloss überhaupt, er muss sie in einer grossen Lebendigkeit, Beweglichkeit und innerer Wendbarkeit und Gewandtheit besitzen: Er vorzüglich muss dasjenige, was wir oben als Künstlertalent des Gelehrten beschrieben haben, besitzen: die vollendete Fähigkeit und Fertigkeit, in jeder Umgebung den Funken der sich zu gestalten beginnenden Idee anzuerkennen, immer das geschickteste Mittel zu finden, um gerade diesem Funken zu vollkommenem Leben zu verhelfen, allenthalben und in jedem Zusammenhange anzuknüpfen wissen dasjenige, worauf es eigentlich ankommt. Der Schriftsteller mag nur Eine Form für seine Idee besitzen; ist diese Form nur vollkommen, so hat er seiner Pflicht Genüge gethan: der akademische Lehrer soll eine Unendlichkeit von Formen besitzen, und ihm kommt es nicht darauf an, dass er die vollkommene Form finde, sondern dass er die in jedem Zusammenhange passendste finde. Ein guter akademischer Lehrer muss ein sehr guter Schriftsteller seyn können, sobald er will: umgekehrt aber folgt es gar nicht, dass selbst ein guter Schriftsteller ein guter akademischer Lehrer sey. Doch hat jene Fertigkeit und Gewandtheit ihre Grade, und das Recht auf den akademischen Beruf ist nicht gerade jedem, der dieselbe nur nicht in dem höchsten Grade besitzt, abzusprechen.

Es folgt aus dieser von dem akademischen Lehrer zu fordernden Gewandtheit in der Gestaltung der Idee noch eine neue Forderung an ihn — diese, dass seine Mittheilung stets neu sey, und die Spur des frischen und unmittelbar gegenwärtigen Lebens trage. Nur das unmittelbar lebendige Denken belebt fremdes Denken, und greift ein in dasselbe: eine veraltete und todte Gestalt, sey sie auch vorher noch so lebendig gewesen, muss erst durch den anderen und seine eigene Kraft wieder in das Leben gerufen werden: die letztere Forderung macht mit Recht der gelehrte Schriftsteller an seinen Leser; der akademische Lehrer aber, der in diesem Geschäfte nicht Schriftsteller ist, würde sie mit Unrecht machen.

Diesem Berufe giebt nun der würdige und gewissenhafte Mann, so gewiss er ihn übernahm, und so lange er ihn beibehält, sich ganz hin, nichts anderes wollend, denkend und begehrend, als gerade das zu seyn, was er seiner Ueberzeugung nach seyn soll; und zeiget dadurch öffentlich seinen Respect für die Wissenschaft.

Für die Wissenschaft, als solche, sage ich, und weil sie Wissenschaft ist, für die Wissenschaft überhaupt, als die Eine und dieselbige göttliche Idee, in allen den verschiedenen Zweigen und Gestalten, in denen sie heraustritt. Es ist wohl möglich, dass einen Gelehrten, der ausschliessend einem gewissen Fache sein Leben gewidmet hat, eine Vorliebe für sein Fach, und eine Ueberschätzung desselben anderen Fächern gegenüber befalle; entweder weil er sich nun einmal daran gewöhnt hat, oder auch, weil er durch das vornehmere Fach selbst vornehmer geworden zu seyn glaubt. Wende ein solcher noch so viel Kraft auf die Bearbeitung dieses Faches, er wird dem Unbefangenen nie den Anblick eines solchen geben, der die Wissenschaft als solche verehrt, und wird den scharfen Beobachter dessen nie überreden, wenn er mindere Achtung anderer, der Wissenschaft ebensowohl angehörigen Fächer, blikken lässt. Es wird dadurch nur klar, dass er die Wissenschaft nie als Eins begriffen, dass er sein Fach nicht aus diesem Einen heraus begriffen, dass er sonach selbst dieses sein Fach keinesweges als Wissenschaft, sondern nur als sein Handwerk

liebe, welche Liebe zum Handwerke denn auch anderwärts gar löblich seyn mag, in der Wissenschaft aber von der Benennung eines Gelehrten ganz und gar ausschliesst. Wer, sey es auch in einem beschränkten Fache, wirklich der Wissenschaft theilhaftig geworden, und sein Fach von ihr aus erhalten, der mag vielleicht sehr vieles aus anderen Wissenschaften nicht einmal historisch wissen; aber ein allgemeines Verständniss von dem Wesen jedes Zweiges hat er, und eine stets sich gleichbleibende Achtung aller Theile der Wissenschaft wird er immer zeigen.

Nur durch diese Liebe seines Berufes und der Wissenschaft sey er getrieben, und zeige er sich getrieben; nicht durch irgend etwas anderes, nicht achtend seiner Person, oder anderer Personen Interesse. Schweige ich auch hier, sowie anderwärts, von dem ganz Gemeinen, das in den Umkreis, der Heiliges berührt hat, nie eintreten möge: setze ich z. B. gar nicht als möglich voraus, dass ein Priester der Wissenschaft, der neue Priester ihr zu weihen gedenkt, vermeide, dasjenige zu sagen, was jene nicht gern hören, deswegen weil sie es nicht gern hören, auf dass dieselben ja fortfahren, Ihn gern zu hören. Nur eine nicht ganz in diesem Grade unedle und gemeine Verirrung verstattet es vielleicht, dass ihrer gedacht, und das Gegentheil von ihr aufgestellt werde. In jedem Worte, das der akademische Lehrer in seinem Berufe ausspricht, spreche die Wissenschaft, spreche seine Begierde, diese zu verbreiten, spreche die innigste Liebe zu seinen Zuhörern, — nicht als zu seinen Zuhörern, sondern als zu künftigen Dienern der Wissenschaft. Sie, die Wissenschaft, sie, diese lebendige Begierde, die Wissenschaft deutlich zu machen, rede, nicht aber rede der Lehrer. Ein Streben zu reden, damit geredet sey, und schön zu reden, damit schön geredet sey, und die anderen es wissen; — die Sucht, Worte zu machen, und schöne Worte, wo doch die Sache schweigt, ist keines Menschen Würde angemessen, am wenigsten aber der eines akademischen Lehrers, welcher zugleich die Würde der Wissenschaft für künftige Generationen repräsentiret.

Dieser Liebe seines Berufes und der Wissenschaft gebe er

sich ganz hin. Das Wesen seines Geschäftes besteht darin, dass die Wissenschaft, und besonders diejenige Seite, von welcher er dieselbe ergriffen, immer fort und fort neu und frisch in ihm aufblühe. In diesem Zustande der frischen geistigen Jugend erhalte er sich; keine Gestalt erstarre in ihm und versteine: jeder Sonnenaufgang bringe ihm neue Lust und Liebe zu seinem Geschäfte, und mit ihr neue Ansichten. Die göttliche Idee an und für sich ist geschlossen, auch ist sie in jeglichem ihrer einzelnen Theile geschlossen. Die bestimmte Form ihres Ausdruckes für ein bestimmtes Zeitalter kann gleichfalls geschlossen seyn; aber das lebendige Regen in ihrer Mittheilung ist unendlich, sowie die Forterschaffung des menschlichen Geschlechtes unendlich ist. Bleibe keiner in diesem Kreise, in welchem die Form dieser Mittheilung, und sey es die vollkommenste dieses Zeitalters, anfängt zu erstarren; keiner, dem nicht fort die Quelle der Jugend fliesset. Dieser Quelle gebe er sich treulich hin, so lange sie ihn fortträgt; lässt sie ihn fahren, so bescheide er sich, in diesen Wechsel des werdenden Lebens nicht mehr zu gehören, und scheide das Todte von dem Lebendigen.

Es lag in meinem Ihnen vorgezeichneten Plane, meine Herren, auch diesen Gegenstand: über die Würde des akademischen Lehrers, abzuhandeln. Ich hoffe dies mit derselben Schärfe gethan zu haben, mit der ich von den übrigen, unserer Betrachtung allhier anheimfallenden Gegenständen geredet habe; ohne bei dem letzten durch die Betrachtung mich mildern zu lassen, dass ich selber den Beruf verwalte, von welchem ich redete, und dass ich ihn verwaltete in derselben Stunde, da ich davon redete. Durch welches Bewusstseyn mir diese Festigkeit gegeben wurde, mögen Sie zu einer anderen Zeit untersuchen; jetzt reicht es für Sie hin, lebendig einzusehen, dass die Wahrheit, in jeder Anwendung, welche man von ihr macht, wahr bleibe.

Zehnte Vorlesung.

Vom Schriftsteller.

Um die Ihnen gelieferte Uebersicht des gesammten Gelehrten-Berufes zu vollenden und abzuschliessen, habe ich heute nur noch vom Berufe des Schriftstellers zu reden.

Ich habe bisher über die besonderen Gegenstände meiner Untersuchung rein und klar die Idee ausgesprochen, ohne Seitenblicke auf die wirkliche Beschaffenheit der Dinge im Zeitalter zu werfen. Mit dem heute abzuhandelnden Gegenstande auf dieselbe Weise zu verfahren, ist beinahe unmöglich. Der Begriff des Schriftstellers ist in unserem Zeitalter so gut als unbekannt; und etwas höchst Unwürdiges usurpirt seinen Namen. Hier ist der eigentliche Schaden des Zeitalters, und der wahre Sitz aller seiner übrigen wissenschaftlichen Uebel. Hier ist das Unrühmliche rühmlich geworden, und wird aufgemuntert, geehrt und belohnt.

Es ist nach der fast allgemein verbreiteten Meinung ein Verdienst und eine Ehre, dass jemand etwas habe drucken lassen, lediglich darum, weil er hat drucken lassen, und ohne alle Rücksicht darauf, was das ist, was er hat drucken lassen, und wie dasselbe ausgefallen. Anspruch aber auf den höchsten Rang in der gelehrten Republik machen diejenigen, welche wiederum drucken lassen, dass und was andere haben drucken lassen, oder wie man es nennt, welche die Schriften Anderer recensiren. — Es lässt sich kaum erklären, wie eine so ungereimte Meinung habe entstehen und Wurzel fassen können, wenn man die Sache nach ihrem wahren Wesen betrachtet.

Hiermit verhält es sich nun so: an die Stelle anderer, aus der Mode gekommener Zeitvertreibe trat in der letzen Hälfte des vorigen Jahrhunderts das Lesen. Dieser neue Luxus fordert von Zeit zu Zeit neue Modewaaren; denn es ist ja un-

möglich, dass einer wiederum lese, was er schon einmal gelesen hat, oder auch dasjenige, was unsere Vorgänger vor uns gelesen haben; — so wie es unanständig ist, in demselben Kleide zu wiederholten Malen in grosse Gesellschaft zu kommen, oder sich nach der Sitte der Grosseltern zu kleiden. — Das neue Bedürfniss erzeugte ein neues Gewerbe, durch Lieferung der Waare sich zu nähren und zu bereichern strebend: den Buchhandel. Der glückliche Erfolg, den die ersten Unternehmer bei diesem Gewerbe fanden, feuerte wieder andere an; und so ist es denn in unseren Tagen dahin gekommen, dass der ganze Nahrungszweig sehr übersetzt ist, und viel zu viel Waare nach dem Verhältniss der Abnehmer geliefert wird. Der Bücherverleger bestellt, so wie der Verleger jeder anderen Waare, seine Waare beim Fabrikanten; lediglich darum, damit er Waare auf die Messe bringen könne; er erhandelt auch wohl zuweilen unbestelltes, und bloss auf Speculation verfertigtes Gut: und der Schriftsteller, der da schreibt, damit geschrieben sey, ist dieser Fabrikant. — Es ist gar nicht zu begreifen, warum der Bücherfabrikant vornehmer seyn solle, als jeder andere Fabrikant; vielmehr dürfte sich finden, dass er, da der Luxus, den er befördert, fast schädlicher ist, als jeder andere Luxus, weit geringer sey, als jeder andere Fabrikant. Dass er einen Verleger findet, mag ihm wohl nützlich und vortheilhaft seyn; wie es ihm aber zugleich eine Ehre seyn könne, lässt sich nicht einsehen. Auf das Urtheil des Druckers, welches ja lediglich ein Urtheil über die Verkäuflichkeit oder Nichtverkäuflichkeit der Waare zu seyn vermag, wird ohne Zweifel kein Werth gesetzt werden sollen.

In diesem Andrange des literarischen Gewerbes hatte jemand den glücklichen Gedanken, aus allen Büchern, die da gedruckt werden, ein einziges fortgehendes Buch zu machen, um die Leser dieses Buches des Lesens der übrigen zu überheben. Es war ein Glück, dass der letzte Zweck nicht überall erreicht wurde, und nicht alle darauf fielen, bloss dieses Buch zu lesen: indem in diesem Falle keine anderen weiter abgesetzt, mithin auch nicht mehr gedruckt worden wären; somit auch dieses Buch, das für die Möglichkeit seiner eigenen Existenz

immer andere Bücher voraussetzt, gleichfalls hätte ungedruckt bleiben müssen.

Ein Unternehmer eines solchen Werkes, das man gewöhnlich gelehrte Bibliothek, gelehrte Zeitung u. dgl. nennt, hatte noch den Vortheil, durch die milden Beisteuern vieler Einzelnen, die in der Regel sich nicht nennen, sein Buch erwachsen zu sehen, und durch fremde Arbeiten sich Gewinn und Ehre zu verdienen. Damit die Dürftigkeit des Einfalles nicht so leicht in die Augen springe, gebrauchte man den Vorwand: man wolle die ausgezogenen Autoren zugleich beurtheilen — ein seichter Vorwand für den, der gründlich denkt und tiefer sieht. Entweder nemlich ist das Buch, — was dermalen die meisten Bücher sind, — ein schlechtes Buch, gedruckt lediglich, damit ein Buch mehr in der Welt sey: so hätte es gar nicht geschrieben werden sollen; es ist eine Nullität, und deswegen ist auch die Beurtheilung desselben eine Nullität: oder das Buch ist ein Werk, wie wir tiefer unten ein wahres schriftstellerisches Werk beschreiben werden; so ist es das Resultat eines ganzen kräftigen, der Kunst oder der Wissenschaft gewidmeten Lebens, und es dürfte leicht ein anderes ganzes ebenso kräftiges Leben auf die Beurtheilung desselben verwendet werden müssen. Ein viertel oder ein halbes Jahr nach seiner Erscheinung, auf ein paar Blättern, ist ein Endurtheil darüber nicht wohl möglich. — Wie könnte es eine Ehre seyn, zu dergleichen Collecten beizusteuern, da gerade der gute Kopf mehr geneigt ist, ein zusammenhängendes Werk nach einem selbstgeschaffenen, ausgedehnteren Plane zu arbeiten, als durch jede neue Zeiterscheinung sich unterbrechen zu lassen, so lange bis eine abermalige neue Erscheinung diese Unterbrechung wieder unterbricht. Jene Geneigtheit, nur stets darauf zu merken, was andere denken, und an diese Gedanken, so Gott will, einen eigenen Versuch zum Denken anzuknüpfen, ist ein entschiedenes Zeichen der Unreife, und eines unselbstständigen und abhängigen Talentes. — Oder soll die Ehre darin liegen, dass die Unternehmer solcher Werke uns des Richteramtes fähig achten, und uns dasselbe übertragen? In der Regel geht ihr Urtheil auch nicht weiter, als das Urtheil eines

gewöhnlichen ungelehrten Druckers, — auf die Verkäuflichkeit oder Nichtverkäuflichkeit der Waare, und auf das äussere Ansehen, welches dadurch ihrem Recensions-Institute zuwächst.

Es ist mir nicht unbekannt, dass ich an dem Gesagten etwas sehr Paradoxes gesagt habe. Wir alle, die wir uns auf irgend eine Weise mit der Wissenschaft, die man in diesem Zusammenhange Literatur nennen kann, beschäftigen, wachsen auf in dem Gedanken, dass die Betriebsamkeit mit derselben ein Glück sey, ein Vortheil, eine ehrenvolle Auszeichnung unseres gebildeten und philosophischen Zeitalters, und die wenigsten haben Kraft, das Vorurtheil zu durchdringen, und in sein Nichts aufzulösen. Das einzige Scheinbare, was zur Vertheidigung jener Betriebsamkeit angeführt werden könnte, ist meines Erachtens folgendes: Es werde doch dadurch ein grosses Publicum rege, aufmerksam und gleichsam bei einander gehalten, damit dieses Publicum, — falls einmal etwas Rechtes an dasselbe gebracht werden solle, schon vorhanden sey, und nicht erst gesammelt werden müsse. Ich aber antworte: zuvörderst scheint das Mittel für den beabsichtigten Zweck viel zu ausgedehnt, und es ist ein grosses Opfer, dass mehrere Generationen mit Nichts beschäftigt werden sollen, damit einst eine künftige sich mit Etwas beschäftigen könne: sodann aber ist es gar nicht wahr, dass ein Publicum durch jene verkehrte Betriebsamkeit — nur rege erhalten werde, es wird durch dieselbe zugleich verkehrt, verbildet und für das Rechte verdorben. — Es ist in unserem Zeitalter manches Vortreffliche erschienen, ich will hier nur die Kantische Philosophie nennen; — aber gerade jene Betriebsamkeit des literarischen Marktes hat es ertödtet, verkehrt und herabgewürdiget, so dass der Geist davon verflogen ist, und statt seiner nur noch ein Gespenst herumgeht, dessen niemand achtet.

Wie das Schreiben um des Schreibens willen zu ehren vermöge, predigt die Gelehrten-Geschichte unserer Tage jedem, der gründlich denkt. Wenige Schriftsteller ausgenommen, haben die übrigen durch ihre Schriftstellerei sich ein schlimmeres Zeugniss gegeben, als irgend ein anderer ihnen hätte geben können, und kein nur mittelmässig wohldenkender würde

geneigt seyn, studirte Männer sich so seicht, verkehrt und geistlos zu denken, als die Mehrzahl in ihren eigenen Schriften sich zeigt. Das einzige Mittel, noch einige Achtung für sein Zeitalter, und einiges Bestreben, auf dasselbe zu wirken, beizubehalten, ist dieses: anzunehmen, dass diejenigen, welche ihre Meinung laut vernehmen lassen, die schlechteren sind, und dass es bloss unter denjenigen, die da schweigen, einige gebe, die der Belehrung über das Bessere und Vollkommenere fähig seyen.

Dieses schriftstellerische Gewerbe des Zeitalters also ist es nicht, von welchem ich rede, wenn ich vom schriftstellerischen Berufe spreche, sondern etwas ganz anderes.

Den Begriff des Schriftstellers habe ich schon oben durch Unterscheidung desselben von dem mündlichen Lehrer des angehenden Gelehrten angegeben. Beide haben die Idee auszudrücken und mitzutheilen in der Sprache; der letztere für bestimmte Individuen, nach deren Empfänglichkeit er sich zu richten hat, der erstere ohne alle Rücksicht auf irgend ein Individuum, in der vollendetsten Gestalt, welche sie in diesem Zeitalter annehmen kann.

Die Idee soll der Schriftsteller darstellen; er muss daher der Idee theilhaftig seyn. Alle schriftstellerischen Werke sind entweder Werke der Kunst, oder der Wissenschaft. Was ein Werk der ersteren Art anbetrifft, so versteht es sich von selbst, dass, da es unmittelbar keinen Begriff ausdrückt, und den Leser von nichts belehrt, es nur die Idee ausdrücken könne, und unmittelbar anregen müsse für dieselbe, widrigenfalls es nur ein leeres Spiel mit Worten seyn, und gar keinen Inhalt haben würde. Was ferner wissenschaftliche Werke betrifft, so muss der Verfasser eines solchen Werkes die Wissenschaft nicht bloss historisch aufgefasst, und von anderen sie überliefert erhalten haben, sondern er muss sie durch sich selbst von irgend einer Seite idealisch durchdrungen, sie selbstschöpferisch, und auf eine neue, vorher schlechthin nicht dagewesene Weise aus sich hervorgebracht haben. Ist er lediglich ein Glied in der Kette der historischen Tradition, und vermag er nichts mehr, als die Gelahrtheit bloss wiederzu-

geben, wie er sie erhalten hat, und wie sie in irgend einem Werke, aus dem er sie geschöpft hat, schon niedergelegt ist, so lasse er doch ruhig andere aus derselben Quelle schöpfen, aus welcher auch er geschöpft hat. Wozu bedarf es denn hier seiner Vermittelung und Einmischung? Das, was schon einmal gethan ist, noch einmal thun, heisst nichts thun, und diesen Müssiggang erlaubt sich kein Mann, der auch nur die allen anzumuthende Rechtlichkeit und Gewissenhaftigkeit besitzt. Sollte er denn, in der Zeit, da er thut, was er zu thun nicht vermag, nicht etwas zu thun finden, das seinen Kräften angemessen ist? Es kommt gar nicht darauf an, ein anderes und neues Werk in einer Wissenschaft zu schreiben, sondern ein besseres, als irgend Eins der bisher vorhandenen Werke. Wer das letztere nicht kann, der soll überhaupt nicht schreiben; und es ist Sünde und Mangel an Rechtschaffenheit, wenn er es dennoch thut, — die sich höchstens mit seiner Gedankenlosigkeit und dem vollkommenen Mangel an einem Begriffe von der Sache, die er treibt, entschuldigen lässt.

Er soll die Idee ausdrücken in der Sprache: auf eine allgemein gültige Weise, in einer vollendeten Form. Die Idee muss in ihm so klar, lebendig und selbstständig geworden seyn, dass sie selbst ihm sich ausspricht in der Sprache; und, dieselbe in ihrem innersten Princip durchdringend, durch ihre eigene Kraft aus ihr einen Körper sich aufbauet. Die Idee muss selber reden, nicht der Schriftsteller. Alle Willkür des letzteren, seine ganze Individualität, seine ihm eigene Art und Kunst muss erstorben seyn in seinem Vortrage, damit allein die Art und Kunst seiner Idee lebe, das höchste Leben, welches sie in dieser Sprache und in diesem Zeitalter gewinnen kann. So wie er frei ist von der Verpflichtung des mündlichen Lehrers, sich der Empfänglichkeit anderer zu fügen, so hat er auch nicht dessen Entschuldigung vor sich. Er hat keinen gesetzten Leser im Auge, sondern er construirt seinen Leser, und giebt ihm das Gesetz, wie er seyn müsse. — Es mag Gedrucktes geben, das ein bestimmtes Zeitalter und ein bestimmtes Publicum im Auge behält; wir werden tiefer unten sehen, durch welche Umstände dergleichen Schriften nothwen-

dig werden können: doch sind dies nicht die eigentlichen schriftstellerischen Werke, von denen wir hier sprechen, sondern es sind gedruckte Reden, die da gedruckt wurden, weil die Versammlung, an die man sie halten wollte, nicht zusammengebracht werden konnte.

Dass auf diese Weise in seiner Person die Idee der Sprache mächtig werde, dazu wird erfordert, dass er selbst zuerst die Sprache in seine Gewalt gebracht habe. — Die Idee greift nicht unmittelbar ein in die Sprache, sondern sie greift nur vermittelst Seiner, als des Besitzers der Sprache, ein in die Sprache. Jene dem Schriftsteller unentbehrliche Herrschaft über die Sprache erfordert lange und anhaltende Vorübungen, die da Studien sind auf künftige Werke, keineswegs aber selbst Werke, und die der gewissenhafte Gelehrte zwar schreibt, keinesweges aber sie drucken lässt. — Es erfordert lange und anhaltende Vorübungen, sagte ich; doch befördern hier zum Glück die beiden Erfordernisse einander gegenseitig: wie die Idee lebendiger wird, so bildet sich die Sprache, und wie die Gewandtheit im Ausdrucke wächst, so vermag die Idee in einer grösseren Klarheit hervorzuquellen. —

Dieses sind die ersten und nothwendigsten Bedingungen aller wahren Schriftstellerei. Die Idee selbst nun — auszudrücken auf die beschriebene Weise seine Idee in der Sprache, ist es, welche lebet, und allein lebet in jedem, dem die Ahndung aufgegangen, dass er wohl einst ein schriftstellerisches Werk liefern könne; sie ist es, welche ihn treibt, bei seinen Vorbereitungen und Studien auf dieses Werk, sowie bei der einstigen Vollziehung seines Vorsatzes.

Begeistert wird er durch diese Idee zu einer würdigen und heiligen Ansicht des schriftstellerischen Berufes. Das Werk des mündlichen Gelehrten-Lehrers ist unmittelbar und an sich selber doch immer nur ein Werk an die Zeit und für die Zeit, berechnet auf die Stufe der Bildung derer, die sich ihm anvertrauten. Nur inwiefern er voraussetzen darf, dass unter ihm sich wieder würdige Lehrer für die Zukunft bilden, die einst wiederum andere bilden werden, und so ins Unendliche fort, kann er sich denken, als wirkend für die Ewigkeit. Das

Werk des Schriftstellers aber ist in sich selber ein Werk für die Ewigkeit. Mögen künftige Zeitalter einen höheren Schwung nehmen in der Wissenschaft, die er in seinem Werke niedergelegt hat; er hat nicht nur die Wissenschaft, er hat den ganz bestimmten und vollendeten Charakter eines Zeitalters, in Beziehung auf diese Wissenschaft in seinem Werke niedergelegt, und dieser behält sein Interesse, so lange es Menschen an der Welt geben wird. Unabhängig von der Wandelbarkeit, spricht sein Buchstabe in allen Zeitaltern an alle Menschen, welche diesen Buchstaben zu beleben vermögen, und begeistert, erhebt und veredelt bis an das Ende der Tage.

Diese Idee, in dieser ihm bekannten Heiligkeit, treibt ihn, und sie allein treibt ihn. Er glaubt nicht, dass ihm Etwas gelungen sey, bis ihm Alles gelungen ist, und bis sein Werk dasteht in der angestrebten Reinheit und Vollendung. Ohne alle Liebe für seine Individualität, treu hingegeben an diese Idee, die fortdauernd ihn erleuchtet, erkennt er mit sicherem Blicke alle Reste seiner alten Natur in dem Ausdrucke der Idee für das, was sie sind, und streitet unablässig mit sich selbst, sich von denselben frei zu machen. So lange er dieser absoluten Freiheit und Reinheit sich nicht bewusst ist, hat er nicht vollendet, sondern arbeitet fort. — Wohl kann es in einem Zeitalter, wie das eben beschriebene, in welchem die Notiz von Wissenschaft sich sehr ausgebreitet hat, und auch an solche gekommen ist, die zu jedem anderen Geschäfte besser taugen, sich zutragen, dass er genöthigt werde, vorläufige Rechenschaft von seinen Bestrebungen abzulegen; auch können andere Berufsweisen z. B. die des mündlichen Gelehrten-Lehrers, ihn dazu veranlassen: aber nie wird er diese abgedrungenen Schriften für etwas Anderes geben, als für das, was sie sind, für vorläufige Rechenschaft, berechnet auf ein gewisses Zeitalter und auf einen gewissen Zeitumstand; keineswegs aber wird er sie für ein auf die Ewigkeit vollendetes Werk halten.

Diese Idee allein treibt ihn, nichts Anderes: alle Rücksicht auf Personen ist ihm verschwunden. — Ich rede nicht davon, dass er sich selber in seinem Zwecke rein vergessen hat:

dies ist zur Genüge auseinandergesetzt. Auch die Persönlichkeit Anderer gilt ihm der Wahrheit und der Idee gegenüber nicht mehr, als seine eigene. Ich will nicht erwähnen, dass er andere Schriftsteller und Gelehrte nicht in ihren bürgerlichen oder persönlichen Verhältnissen angreife. Dies ist durchaus unter der Würde dessen, der es nur mit Sachen zu thun hat, so wie es unter der Würde dieser Betrachtungen ist, davon Erwähnung zu thun. Dies aber will ich anmerken, dass er sich keineswegs durch die Schonung für eine Person abhalten lässt, den Irrthum zu widerlegen, und die Wahrheit an seine Stelle zu setzen. Die Voraussetzung von irgend einem Anderen: er könne dadurch beleidigt werden, dass man einen Irrthum rüge, der ihm begegnet, oder eine Wahrheit aufstelle, die ihm entgangen, wäre wohl selbst die grösste Beleidigung, die einem nur halb vernünftigen Manne zugefügt werden könnte. In dieser strengen und unverhohlenen Aufstellung der Wahrheit, wie er sie erkannt, ohne alle Rücksicht auf Personen, lässt er sich durch nichts irre machen; auch nicht durch die vornehm vorgegebene Verachtung der sogenannten feinen Welt, welche schriftstellerische Verhältnisse nur durch die Vergleichung mit ihren gesellschaftlichen Cirkeln zu begreifen vermag, und dem Verkehr der Gelehrten unter einander die Etiquette der Höfe aufdringen möchte.

Ich beschliesse hiermit diese Vorlesungen. Ist in irgend Einen der hier Vorhandenen ein Gedanke gefallen, der da bleiben wird, und ihm Führer werden wird zum Besseren, so wird dieser dabei vielleicht auch dieser Vorlesungen und Meiner gedenken, und auf diese Weise allein möchte ich Ihrem Andenken empfohlen bleiben.

Inhalt.

Ueber die

einzig mögliche Störung
der akademischen Freiheit.

Eine Rede

beim Antritte seines Rectorats

an der

Universität zu Berlin,

den 19. October 1811 gehalten

von

J. G. Fichte.

Erste Ausgabe: 1812.

Höchstzuverehrende Anwesende!

Und zuvörderst Sie verehrungswürdige Herren Amtsbrüder!

Es würde ohne Zweifel eine grosse Anmaassung seyn, wenn ich vorauszusetzen schiene, dass meine Rede Ihnen irgend etwas, entweder an Belehrung, oder Erhebung und Begeisterung, geben könne, das Sie nicht ebensowohl aus sich selbst durch eigene Betrachtung zu erzeugen vermöchten. Ich folge darum ohne Bedenken dem mächtigsten Zuge meines Herzens in dieser Stunde, der mich zu Ihnen treibt, herzlichgeehrte inniggeliebte Jünglinge, die Sie bei uns sich den Wissenschaften widmen; der mich treibt, Sie zu begrüssen, und Sie willkommen zu heissen in dieser der Wissenschaft gewidmeten Wohnung. Diese meine Herren Amtsbrüder, Ihre Lehrer, Ihre väterlichen Freunde, so wie ich, werden sehr gern sich zu Zeugen machen dessen, was ich Ihnen sage, und zu Theilnehmern der Gesinnungen, welche in aller Namen ich vor Ihnen ausspreche.

Sie sind im Begriffe ein neues Jahr Ihrer Arbeiten zu beginnen. Was wir alle bei diesem Beginnen Ihnen am innigsten wünschen, ist volle Freiheit und Unbefangenheit des Geistes, die mit Aufgebung alles Anderen rein und ganz in die Wissenschaft sich versenke, fröhlicher Muth, freudige Zuversicht auf sich selbst und auf die Umgebungen, in denen Sie sich

befinden. Indem mir der Auftrag ertheilt ist, Sie in die neu eröffnete Laufbahn gleichsam einzuführen, und Ihren ersten Schritt mit segnendem Worte zu weihen, glaube ich diesem Auftrage auf keine zweckmässigere Weise genügen zu können, als indem ich suche, diesen Muth und diese Zuversicht in Ihnen zu beleben, und alles das, was etwa die Freiheit Ihres Geistes befangen könnte, vor Ihren Augen in sein Nichts verschwinden zu lassen.

Der eigentlich belebende Odem der Universität, meine Herren, die himmlische Luft, in welcher alle Früchte derselben aufs fröhlichste sich entwickeln und gedeihen, ist ohne Zweifel die akademische Freiheit. Diese ist eben darum allen Studirenden mit Recht über alles theuer, und nichts kann ihre Liebe, Lust und Freudigkeit so niederschlagen, als wenn Sie glauben, für diese befürchten zu müssen. Ich werde darum die heitere und freudige Stimmung, mit der ich Sie für Ihre Laufbahn ausrüsten möchte, am sichersten dadurch in Ihnen erzeugen und beleben, wenn ich Ihnen zeige und sichtbarlich darthue: ***dass auf keiner Universität in der Welt diese akademische Freiheit mehr gesichert und fester begründet seyn könne, als gerade hier, auf dieser unserer Universität.*** Es wird Ihnen dies vollkommen einleuchten, wenn Sie zuvor mit mir bedenken und in Ihre Erinnerung zurückrufen, was eine Universität eigentlich sey; sodann, welches die durch das Wesen derselben geforderte akademische Freiheit sey.

Was also ist die Universität? Die Einsicht in das Wesen derselben gründet sich auf folgende Sätze. Die gesammte Welt ist lediglich dazu da, damit in ihr dargestellt werde das Ueberweltliche, die Gottheit; und zwar, damit es dargestellt werde vermittelst besonnener Freiheit. Dieses Ueberweltliche zwar offenbaret sich selbst durch sich selbst, und stellt sich dar, wie es ist, dem Vermögen der Freiheit, dem menschlichen Verstande; aber so wie dieser Verstand in sich selbst zu immer höherer Klarheit sich ausbildet, erscheint in ihm fortdauernd jenes Bild des Göttlichen gleichfalls in höherer Klarheit und Reinheit. Der ununterbrochene und stätige Fortschritt der Verstandesbildung unseres Geschlechtes ist darum die

ausschliessende Bedingung, unter welcher das Ueberweltliche, als Muster der Weltbildung, immerfort in neuer und frischer Verklärung heraustreten kann in der Menschheit, und von dieser dargestellt werden kann in der Aussenwelt; diese Fortbildung des Verstandes ist das Einzige, durch welches das Menschengeschlecht seine Bestimmung erfüllt, und wodurch jedes Zeitalter seinen Platz sich verdient in der Reihe der Zeitalter. Die Universität aber ist die ausdrücklich für Sicherung der Ununterbrochenheit und Stätigkeit dieses Fortganges getroffene Anstalt, indem sie derjenige Punct ist, in welchem, mit Besonnenheit und nach einer Regel, jedes Zeitalter seine höchste Verstandesbildung übergiebt dem folgenden Zeitalter, damit auch dieses dieselbe vermehre, und in dieser Vermehrung sie übergebe seinem folgenden, und so fort bis an das Ende der Tage. Alles dieses aber lediglich in der Absicht, damit das Göttliche immerfort in frischer Klarheit heraustrete im Menschlichen, und der Zusammenhang beider, und der lebendige Einfluss des ersteren in das letztere, erhalten werde; denn ohne diesen Zweck ist sogar die Verstandesbildung, obwohl sie das Höchste ist unter dem Nichtigen, und der unmittelbare Vereinigungspunct des Nichtigen mit dem wahrhaft Seyenden, dennoch in der That auch nur leer und nichtig. — Ist nun die Universität dies, so ist klar, dass sie die wichtigste Anstalt und das Heiligste ist, was das Menschengeschlecht besitzt. Indem die Mittheilung auf derselben alles, was jemals Göttliches in der Menschheit herausbrach, wenigstens in seinen letzten Folgesätzen aufbehält und weiter giebt, lebt in ihr das eigentliche Wesen der Menschheit sein ununterbrochenes, über alle Vergänglichkeit hinweg gesetztes Leben, und die Universität ist die sichtbare Darstellung der Unsterblichkeit unseres Geschlechtes, indem sie nichts wahrhaft Seyendes ersterben lässt: indem über diese Mittheilung hinaus, und in dem zum Inhalte derselben neu hinzutretenden die Gottheit immerfort sich entwickelt zu einem neuen und frischen Leben, ist in der Universität alle Trennung zwischen dem Ueberweltlichen und Weltlichen aufgehoben, und sie ist die sichtbare Darstellung

der Einheit der Welt, als der Erscheinung Gottes, und Gottes selbst. —

Was zur inneren Einrichtung einer Universität gehöre, geht aus der dargelegten Bestimmung derselben hervor. Von der einen Seite: die gesammte Verstandesbildung des Zeitalters und die gesammten Hülfsmittel und Gegenstände dieser Bildung müssen in der Gesammtheit der Lehrer, als den Stellvertretern desjenigen Zeitalters, welches seine Bildung übergiebt, vollständig umfasst seyn, und jeder einzelne Lehrer muss theils für sein Fach auf der Höhe der Ausbildung dieses Faches in seinem Zeitalter stehen, theils die Fähigkeit und Geschicklichkeit besitzen, sich vollständig und innigst mitzutheilen. Von der anderen Seite müssen, als die Stellvertreter desjenigen Zeitalters, welchem die höchste Bildung des gegenwärtigen übergeben wird, Lehrlinge vorhanden seyn, die zu der Stufe, auf welcher der Universitätsunterricht anhebt, und nothwendig anheben muss, wenn er in das Höchste enden soll, durch den früher erhaltenen Unterricht gehörig vorbereitet sind. Ist durch die Sammlung und Aneinanderfügung dieser beiden Grundbestandtheile die Universität erst errichtet, und wird sie von nun an immerfort in diesem ihrem wesentlichen Bestehen erhalten, so geht sie ihren zweckmässigen Gang durch sich selbst fort, und bedarf über diesen Punct hinaus keiner Nachhülfe von aussen. Vielmehr sind dergleichen äussere Einwirkungen und Eingriffe schädlich, und für den beabsichtigten Fortgang der Verstandesbildung störend. Eine Universität muss darum, falls sie ihren Zweck erreichen und in der That seyn soll, was sie zu seyn vorgiebt, von diesem Puncte aus sich selbst überlassen bleiben; sie bedarf von aussen und fordert mit Recht vollkommene Freiheit, die akademische Freiheit in der ausgedehntesten Bedeutung des Wortes.

Das gegenwärtige Zeitalter soll seine frei errungene Bildung ohne Rückhalt mittheilen dem künftigen, damit dieses auf jene fortbauen könne; es darf darum dem Lehrer durchaus keine Grenze der Mittheilung gesetzt werden, noch irgend ein möglicher Gegenstand ihm bezeichnet und ausgenommen, über den er nicht frei denke, und das frei Gedachte nicht mit

derselben Unbegrenztheit dem dazu nur gehörig vorbereiteten Lehrlinge der Universität mittheile. Der Lehrling der Universität, als Stellvertreter des zweiten Zeitalters, soll ungetheilt und ganz sich hingeben der Mittheilung, die ihm geschieht; es muss ihm darum die schon als Menschen ihm zukommende persönliche Freiheit gesichert seyn, innerhalb der Schranken des Gesetzes und der guten Sitte seine äusserliche Lebensweise so sich zu bestimmen, wie er es für seinen Zweck am angemessensten findet, und innerhalb dieser Grenzen seine erst sich entwickelnde Besonnenheit auf alle Weise zu versuchen; er muss für die Zeit seines Studirens anderer bürgerlicher Lasten und Anforderungen überhoben seyn, um Zeit und Kräfte ganz seinem nächsten hochheiligen Zwecke zu widmen; es wird wünschenswerth seyn, dass er selbst von den Verwickelungen der strengen Rechtsform befreit, und unter einen möglichst einfachen Gerichtsstand gesetzt werde; endlich, da der letzte Zweck alles seines Studirens der ist, dass das Göttliche in ihm erscheine, und sich darstelle von irgend einer neuen Seite, dafür aber er in derjenigen sittlichen Unbefangenheit und Unverdorbenheit erhalten werden muss, in welcher allein sich abbilden kann die Gottheit, der letzte und höchste Zweck der Universität, sage ich, erfordert, dass die grundverderbenden Aergernisse und die Versuchungen, die über die Kräfte des noch Ungeübten gehen, ganz entfernt werden aus dem Wege des Studirenden. Dies sind in kurzem die wesentlichen Bestandtheile der akademischen Freiheit, welche eine Universität mit Recht fordert.

Ob unsere Universität die zuerst aufgestellten inneren und wesentlichen Eigenschaften an der Beschaffenheit ihrer Lehrer und der Gesammtheit derselben, sodann auch an der Beschaffenheit der Lehrlinge an sich trage, darüber ein Urtheil zu fällen kommt wohl schon jetzt, beim Beginnen des Werkes, am allerwenigsten uns Lehrern zu, ebensowenig als es Ihnen, meine Herren, zukommen würde, das Urtheil sich antragen zu lassen, und es zu übernehmen. Wie es damit sich verhalten habe, wird wohl am treffendsten erst nach einiger Zeit unser Werk an Ihnen aussprechen müssen; und dermalen wird in

dieser Rücksicht beiden Theilen bloss die Anstrengung und das Ineinandergreifen aller ihrer Kräfte aufgelegt, damit dieses Urtheil vortheilhaft für beide Theile ausfallen möge. Dagegen, ob die äusseren Bedingungen des Gelingens gegeben seyen, ist eine leichtere, schon jetzt füglich zu beantwortende Frage, indem seit einem Jahre die Vordersätze zu ihrer Beantwortung vor unser aller Augen liegen; es ist eine Frage, an deren Beantwortung den beiden Hauptbestandtheilen der Universität schon jetzt alles liegt, indem sie mit Recht, schon ehe sie an die Arbeit gehen, wissen wollen, ob sie vernünftigerweise die Hoffnung des Gelingens fassen können. Ich habe darum kein Bedenken getragen, Ihnen heute eine Untersuchung dieser Frage anzubieten, um, falls ich es vermag, die freudige Zuversicht in dieser Rücksicht, die *mir* wenigstens beiwohnet, über Sie alle zu verbreiten.

Dass in diesem Zeitalter, unter der Herrschaft dieses Königsstammes, und desjenigen erhabenen Zweiges dieses Stammes, den wir als unseren König verehren, bei der hellen Denkart aller derer, die zu den Höheren der Nation gehören, irgend eine Beschränkung derjenigen Mittheilung, über die es unter Menschen keine höhere giebt, der Mittheilung an Universitäten, etwa durch äussere Vorschriften des allein zu lehrenden, zu besorgen sey, hat durchaus nichts für sich, alles aber gegen sich, und ich würde meine Worte zwecklos verlieren, wenn ich eine Befürchtung heben wollte, die wohl nicht einer der Anwesenden hegt. Auch die persönliche Freiheit der Studirenden ist durch das Gesetz anerkannt und gesichert; für die einfache Pflege ihres Gerichtes ist alles festgesetzt, was geschehen konnte und sollte, ohne von einer anderen Seite der akademischen Freiheit den Schutz, dessen sie am meisten bedarf, zu entziehen. Ebenso hat sich nun auch durch die Erfahrung gezeigt, was jeder Sinnige auch unabhängig von derselben im voraus wissen konnte, dass in dieser grossen Stadt, die uns umgiebt, gegen die sittliche Herabwürdigung und Entheiligung derer, die zu Werkzeugen des Heiligsten bestimmt sind, entweder ebensogut, oder auch, wie ich glaube, noch weit besser gesorgt sey, als in kleineren Städten. Nir-

gend wird derjenige, der nur allein zu seyn vermag, leichter und lieber allein gelassen, als in einer recht grossen Stadt; und indem durch das lebhaftere Ringen so vieler Mitbewerber alle Stände nachdrücklicher an Ihre Geschäfte gedrängt werden, findet auch der Studirende, hier mehr als irgend wo, sich gar bald abgeschnitten, und ohne Störung von aussen auf Sein Geschäft des Studirens sich beschränkt. Dazu kommt, dass in einer grossen Stadt, so wie alle Lebensweisen, also auch das Laster seine zahlreiche geschlossene Gesellschaft schon hat, und weit weniger genöthiget ist, zu bekehren und anzuwerben; und dass darum hier das Verderben mehr aufgesucht werden muss, als dass es zu uns in unsere reine Wohnung kommen sollte.

Und so sind denn insofern die äusseren Bedingungen einer Universität allhier gegeben; für die akademische Freiheit derselben ist nicht die mindeste Gefahr zu befürchten, weder von Seiten der Regierung, die sie verbürgt hat, noch von Seiten der anderen uns umgebenden Stände, die natürlicherweise, und wenn man sie nur sich selbst überlässt, irgend eine Berührung mit uns ganz und gar nicht begehren.

Wohl aber könnte es scheinen, dass von einer anderen weit bedenklicheren Seite unserer akademischen Freiheit grosse Gefahr drohe; soll ich sagen von aussen, da ich soeben gezeigt habe, dass von aussen wir durchaus gesichert seyen, oder soll ich sagen von innen, da ich auf keine Weise zuzugeben gedenke, dass das uns bedrohende Element zur Universität gehöre? — Allerdings, meine Herren, könnte, bei Erwägung dessen, was man über den Zustand anderer Universitäten häufig vernimmt, die Gefahr, auf die ich ziele, befürchtet werden; ja es ist mir sogar bekannt, dass sie von vielen unter Ihnen wirklich befürchtet wird; dass diese meine Rede gerade an diesem Puncte erwarten, und von mir Beruhigung über ihre Besorgniss sich versprechen. Ich muss diesen gerechten Erwartungen Genüge thun.

Dasjenige Element, woran diese für ihre Freiheit Gefahr besorgen, ist jene bekannte Menschenart, die, da sie in der That nichts ist, und in den übrigen menschlichen Verhältnissen nirgends ge-

duldet wird, sich für Studirende ausgiebt, und sich an die Universitäten anschliesst. — Indem ich diese Menschenart fürs erste zu schildern habe, muss ich, um die ruhige Fassung, mit der ich angehört zu seyn wünsche, zu sichern, noch ausdrücklich dasjenige erinnern, was sich ohnedies von selbst versteht, dass, da ich späterhin zu erweisen gedenke, es werde eine solche Menschenart unter uns niemals möglich seyn, dass, sage ich, ich eben darum auch nicht voraussetze, dass sie sich dermalen unter uns befinde; dass sonach nichts von allem, was ich über diese Art sagen werde, irgend einen, der hier gegenwärtig ist, trifft; oder wenn es doch, wie ich nicht voraussetze, einen träfe, dies ganz ohne mein Wissen und meiner klaren Absicht zuwider also geschehen würde. Oder, dass ich recht unumwunden mich ausspreche! Diejenigen, von denen ich zunächst reden werde, sind, meinem besten Wissen nach, Sie insgesammt, die Sie hier zugegen sind, nicht; so weiss ichs, und anders weiss ichs nicht, noch kann ich es meiner ganzen Lage nach anders wissen. Sollte doch irgend Einer es seyn, so thut mir dies herzlich leid; aber es würde für uns beide das Beste seyn, wenn ein solcher weder jetzt noch in Zukunft meinen Irrthum mich bemerken machte, und ich in meiner glücklichen Unwissenheit verbliebe.

Die Menschenart, die ich meine, entsteht auf folgende Weise: Indem solche, die durch eigene Erfahrung durchaus keinen Begriff sich zn machen vermögen vom Studiren, Universitäten sehen, und die mancherlei Eigenthümlichkeiten derselben erblicken, können sie, bei ihrem gänzlichen Unvermögen, alle diese Anstalten sich zu denken als das Mittel für den ihnen völlig verborgenen Zweck, dieselben nicht anders begreifen, denn als einen besonderen Stand von Studenten, der ebenso, wie etwa der Adel-, oder Bürger-, oder Bauernstand, auch in der Welt seyn müsse, aus keinem anderen Grunde, als um zu seyn, und um die Zahl der Stände voll zu machen; und welcher nun einmal, zufolge seines Daseyns, die und die Befreiungen und Privilegien von Gottes- und Rechtswegen besitze. Der eigentliche Mittelpunct und Sitz ihres Irrthumes liegt klar am Tage. Das Studiren ist ein *Beruf;* die Universi-

tät mit allen ihren Einrichtungen ist nur dazu da, um die Ausübung dieses Berufes zu sichern; und nur derjenige ist ein Studirender, der eben studirt. Diese aber können die Sache nur also begreifen, dass es eine besondere Gattung von Menschen gebe, die da Studenten sind, ob sie nun studiren oder nicht studiren, oder was sie treiben; und dass der Stand dieser Studenten gewisse Privilegien besitze, die durch sein blosses Daseyn gesetzt, und von demselben unabtrennlich seyen. Man setze, dass Menschen, deren Fassungskraft sich nun einmal nicht weiter erstreckt, entweder durch die Sitte der Stämme, denen sie entsprossen sind, oder durch irgend ein Bedürfniss in der Zukunft einige auf einer Universität zugebrachte Lebensjahre nachzuweisen, bewogen werden, sich selbst in diesen von ihnen also begriffenen Stand zu begeben: wie werden solche diesen ihren Grundbegriff weiter bestimmen? — Es ist ein befreiter privilegirter Stand. Wo liegen die Grenzen dieser Befreiungen? In der wahren Ansicht von der Universität haben dieselben ihren Grund, und darum auch ihren Maassstab: das Studiren, als ausschliessender und einziger Beruf des Lebens, soll nicht gestört werden; so weit darum reicht die Möglichkeit der Störung, so weit reicht, keinesweges aber weiter, die Befreiung. In dieser Ansicht sind die Befreiungen schlechthin und ohne allen Grund, sie sind darum auch ohne Maass, und von unendlicher Ausdehnung. Soll diese Unendlichkeit denn doch in der Anschauung dargestellt und unter einen Grundsatz gebracht werden, so lässt sie sich nur in der Formel fassen: Der Studenten-Stand solle zu alle dem berechtigt seyn, was allen übrigen Ständen durch Gesetz und Sitte verboten ist, gerade darum, weil es ihnen verboten ist, indem nur dadurch das Ausschliessende des Rechtes dargestellt wird. Und woher stammen diese Freiheiten? Hat sie etwa der Staat verliehen, der nun auch ohne Zweifel der ursprüngliche Ausleger seines Freiheitsbriefes bleiben und das Recht behalten wird, seine Verfügungen nach den Zeitbedürfnissen abzuändern? Keinesweges, sondern sie gebühren diesem Stande durch göttliches und natürliches Recht, welches durch die Anerkennung aller Zeiten bestätigt ist, und älter ist

als alle bestehende Staaten, und diese selbst bindet. Errichtet darum ein Staat eine neue Universität, so kommt es nach diesem Lehrgebäude keinesweges ihm zu, die Rechte derselben zu bestimmen. Diese sind schon bestimmt, bloss dadurch, dass das Wort Universität ausgesprochen wird; es sind die bekannten, hergebrachten. Wäre es nicht so, so wäre es ja keine Universität, sondern etwas anderes, und Ehrenmänner, wie diese, könnten in eine solche Verfassung sich nicht begeben. Und welch einen Rang mag dieser also privilegirte Stand, der zufolge natürlichen Rechtes als Berechtigung in sich aufnimmt, was alle andere Stände in sich als Verbot aufnehmen, — welch einen Rang mag er in der menschlichen Gesellschaft einnehmen? Nicht nur den höchsten, sondern einen solchen, der zu dem ganzen übrigen Menschengeschlechte gar kein Verhältniss hat; sie stellen dar das auserwählte Volk Gottes, alle Nichtstudenten aber werden befasst unter den Verworfenen. Darum müssen alle andere Stände ihnen weichen, und ihnen allenthalben, wo sie hinkommen, den Vortritt oder Alleinbesitz lassen; alle müssen von ihnen sich gefallen lassen, was ihnen gefällt denselben aufzulegen, keiner aber darf es wagen, ihnen zu misfallen; alle Nichtstudenten, ihre Lehrer und unmittelbare Obrigkeiten am wenigsten ausgenommen, müssen durch ehrerbietigen Ton, durch Reden nach dem Munde, durch sorgfältige Vermeidung alles dessen, was ihre zarten Ohren nicht gern hören, sich ihrer Geneigtheit empfehlen: das ist die Pflicht aller gegen sie; sie aber dürfen alle Menschen ohne Ausnahme aus dem Gefühl ihrer Erhabenheit und Ungebundenheit herab behandeln: das ist ihr Recht auf Alle. Dass sie unter andern auch die Berechtigung in Anspruch nehmen werden, mitten im Frieden die Waffen zu führen, und durch Krieg und Blutvergiessen des Rechtes unter einander zu pflegen, ist um so natürlicher, da sie, die ja dürfen, was ausser ihnen schlechthin Niemand darf, in dieser Rücksicht neben sich noch einen anderen Stand sehen, der aus einem gleichen natürlichen und von allen Zeiten anerkannten Rechte dasselbe thut. Da nach ihnen der Studentenstand nur dazu da ist, um diese Gerechtsame auszuüben,

und darin die ganze Bestimmung desselben aufgeht, so müssen sie nothwendig wollen, dass diese Gerechtsame wirklich in einer ununterbrochenen Folge immerfort geübt werden, und dass durch sie, die gegenwärtigen Verwalter des Studenten-Lebens, als Glied in der Kette, dieselben so ungeschmälert auf die Folgezeit überliefert werden, wie sie sie erhalten haben von der Vorzeit, keineswegs aber, dass durch Nichtübung sie in Vergessenheit gerathen und verjähren; sie müssen wollen, dass Jeder, der auf den Namen des Studenten Anspruch macht, sie ausübe, indem er ja nur unter dieser Bedingung und zu diesem Zwecke ein Student ist, und ohne allen Streit derjenige nicht für einen Ehrenmann gelten kann, der sich seine Rechte auf eine feige Weise vergiebt. Und so fällt denn ganz natürlich dieser Menschenklasse, die durch Studiren oder irgend ein anderes Geschäft ungestört alle ihre Zeit diesem Zwecke widmen kann, auch noch das Zwangsrecht anheim, alle Mitbürger der Universität streng dazu anzuhalten, dass sie ihre Privilegien wirklich ausüben: dass sie, damit Regel in das Geschäft komme, an gewissen Tagen zu feierlicher Begehung der symbolischen Acte ihrer Freiheit sich versammeln, dass sie ihre Streitigkeiten durchaus auf keine andere Weise, als mit dem Degen in der Hand abmachen, und was noch sonst in der Grundverfassung des Standes liegt; alles dieses unter der gleichfalls ganz natürlichen Strafe, im Uebertretungsfalle vom Studenten-Stande ausgeschlossen, mit dem Banne belegt, und als unehrlich geachtet und behandelt zu werden. Bei der Lauigkeit und Nachlässigkeit so vieler vom Stande selbst, die auf der Universität auch noch etwas anderes, z. B. das Studiren, zu treiben haben; auch gegen die eifersüchtigen Eingriffe anderer Stände sowohl, als der Obrigkeit, müssen denn auch noch besondere, durch Eidschwüre befestigte, zu Schutz und Trutz stets bewaffnete Bündnisse, unter den Namen von Landsmannschaften oder Orden, geschlossen werden, welche durch ihre Oberen immerfort das Ganze übersehen und leiten. Es kann diesen durch ihr Herz und durch ihren äusseren Beruf eingesetzten Beschützern der Gerechtsame des Standes nicht an Begeisterung fehlen, die zu kühnen Thaten führt; indem

nichts den Menschen kräftiger begeistert, als das klare Bewusstseyn seines Rechtes, diese aber bei ihrer übrigen tiefen Unwissenheit nicht anders wissen, als dass seit undenklichen, ja ewigen Zeiten dieses Alles also gegolten und bestanden, dass auch die Störer ihrer Rechte selbst dies wohl wissen, und selbst zu ihrer Zeit es genossen haben, mithin in offenbarem Unrechte, und in arger Tücke sich befinden; und es muss diese Beschützer ein mächtiger Unwille ergreifen, dass gerade während ihrer Verwaltung der Gerechtsame diese geschmälert und eben ihnen dieser Verrath an der Nachwelt aufgelegt werden solle.

Dass ein solches Lehrgebäude über das Universitäts-Leben entstehen, und bis zu der Vollständigkeit und Folgerichtigkeit, in der wir es soeben aufgestellt, sich ausbilden könne nur in äusserst verschrobenen und wissenschaftlicher Begriffe durchaus unfähigen Köpfen, ist schon erinnert, und wird vorausgesetzt: aber dennoch lässt sich dieses Lehrgebäude, nachdem es nun erfunden ist, mit einem täuschenden Scheine umgeben, der selbst den wohlgesinnten und des Höchsten nicht unfähigen Jüngling blenden kann. Die Vorstellung von einer ganz besonderen und eigenthümlichen, aller Fesseln des gewöhnlichen Erdenlebens entbundenen Lebensweise, die uns nur einmal zu Theil werde, und die schnell vorübergehe, schmeichelt dem Hange zum Wunderbaren und nicht wohl Begreiflichen. Diese Vorspiegelung des ausnehmenden Ranges, in welchen man mit Einem Sprunge durch die Zauberkraft des Universitätsbriefes eingesetzt werde, empfiehlt sich der jugendlichen Eitelkeit. Die Aussicht auf innig sich hingebende und mehrere zu vollkommener persönlicher Einheit verschmelzende Freundschaft, die Darlegung persönlicher Tapferkeit, Selbstständigkeit, festen Beruhens auf sich, spricht gerade die edelsten Regungen jugendlicher Gemüther an. Das Bild einer republicanischen Verfassung endlich, in der man sich selbst seine Gesetze gebe, und selbst über die Ausführung derselben halte, ist besonders für gewisse Zeitalter ein höchst verführerisches Spiel. Und finden sich ja noch einige Jünglinge, welche Kaltblütigkeit und Urtheil genug haben, um die Täuschung zu durchschauen; wie wenige unter diesen werden mit diesem

reifen Urtheile zugleich den hohen Muth verbinden, einzeln stehend der gegen sie vereinigten Menge sich zu widersetzen, und den Schmähungen, so wie den stets sich erneuernden Angriffen derselben zu trotzen; wie wenige endlich werden mit diesem Muthe die Weisheit verbinden, in dieser aufgedrungenen Selbstvertheidigung den sie belauernden Augen aller niemals eine Blösse zu geben, und, indem sie nur sich selbst frei erhalten wollen von der allgemeinen Schuld, niemals sich selbst als Schuldige hinzustellen? So werden denn auch diese, die zwar nicht getäuscht werden konnten, hineingeschreckt in dieselbe Lebensweise, und müssen nothgedrungen eine Sitte mitmachen, die ihnen innerlich widerstrebt.

Dass durch eine solche Sitte, wenn sie überhandnimmt und herrschend wird, die akademische Freiheit in allen Puncten angegriffen und vernichtet, ja das ganze Wesen der Universität aufgehoben wird, ist unmittelbar klar. Wo ein ausgelassenes, der Sitte ins Angesicht trotzendes Leben, als einzige Bewahrheitung seines Standes als Student gefordert wird, wo Trinkgelage als ein Herkommen begangen werden müssen, wo Schlägereien als Ehrenpuncte betrachtet werden, und wo es den Gipfel des guten Namens ausmacht, für einen stets fertigen Schläger und Händelmacher zu gelten: da könnte ein Funke sich erhalten jener kindlichen Unschuld und Reinheit, in der das Göttliche sich gestalte zu einer sicheren und unüberwindlichen Macht über alles Irdische? Wo die Ehre darein gesetzt wird, dass man, unter dem lauten Widerspruche seines inneren Gefühles, und verfolgt von dem Hohngelächter der ganzen übrigen Welt, einigen kindischen Satzungen Folge leiste, und dadurch sich den Beifall einiger Wüstlinge erwerbe, wo der Muth darein gesetzt wird, dass man durch einen kurz vorübergehenden Zweikampf die Feigheit eines ganzen in schmählicher Sklaverei und in knechtischer Furcht vor verächtlichen Menschen hingebrachten Lebens auslösche: wie möchte daneben die wahre Ehre, die die mächtigste Triebfeder ist aller grossen Thaten, und der wahre Muth, der die einzige Bedingung derselben ist, stehen bleiben? Wo jedem, der nur Mitglied der Universität wird, die Sorge für die Ausübung und

Beschützung der mannigfaltigen Gerechtsame des Studenten-Standes zum ersten und Hauptberufe gemacht wird, und er zu allen den, alle Leidenschaften aufregenden, die Besonnenheit, die Klarheit und den inneren Frieden des Gemüthes störenden Geschäften, die in jener Bestimmung liegen, täglich sich aufgefordert findet: wie viele Zeit und Kraft kann ihm noch übrigbleiben für das Studiren, und wie wäre es möglich, dass alles sein Denken und Sinnen, wie es soll, versunken sey in seine Wissenschaft? Solche, denen von ihres Gleichen beträchtliche Abgaben und Contributionen aufgelegt werden, die unter Gesetzen stehen, wie die folgenden: durchaus nur mit diesen und diesen Genannten Umgang zu pflegen, ob sie nun zu ihnen irgend eine Neigung fühlen oder nicht, und schlechthin mit keinem anderen, wie sehr sie sich auch zu demselben hingezogen fühlen möchten; ihre Streitigkeiten durchaus nur mit dem Degen in der Hand abzumachen, und nicht eher sich zu vertragen, bis sie Blut gesehen haben, häufig auch fremde Streitigkeiten mit ihrem Blute zu verfechten, oft und aus geringfügigen Ursachen sich in Gefahr zu setzen gemordet zu werden, oder auch zu morden, vielleicht einen innig geliebten Freund; — und alles dieses unter keiner geringeren Strafe, denn dieser, als unrein ausgestossen und auf alle Weise, die ein hierin geübter Witz erfinden kann, gemishandelt zu werden, dem Uebel nicht einmal durch freiwillige Meidung dieser Universität entgehen zu können, indem der Bund alle deutsche Universitäten umfasst, und die Vergehungen gegen seine Gesetze dem Schuldigen überallhin nachfolgen: — können solche, die unter solchen Abgaben, solchen Gesetzen, solchen Strafen stehen, und noch unter so vielem anderen, welches die Würde und die Schamhaftigkeit dieser Rede zu erwähnen verbietet, können solche sich wohl der allermindesten persönlichen Freiheit rühmen, wie sie fast allem, was menschliches Angesicht trägt, zu Theil wird, und müssen sie nicht bekennen, dass sie in das härteste Diensthaus verkauft sind? So ist darum durch solche Universitätssitte alle sowohl menschliche als akademische Freiheit des Studirenden, als des Einen Bestandtheiles der Universität, rein ausgetilgt und vernichtet.

Ja selbst die allgemeine Freiheit der ganzen Universität, die Lehrfreiheit, wird dadurch beeinträchtiget: denn es ist ja dieser Menschenklasse eingefallen, die Lehrer ohngefähr so anzusehen, als vom Staate zu ihrer Belustigung angestellte Schauspieler einer besonderen Art, die nur das sagen dürften, was solche Zuhörer gern hörten, und durchaus nichts anderes, und denen diese Zuhörer, falls sie sich vergriffen, diese Fehlgriffe durch Zeichen, die gleichfalls vom Schauspielhause entlehnt sind, nur anzuzeigen hätten. Wären die Lehrer so, wie *sie* dieselben voraussetzen und fordern, so würde bald der alleingültige Lehrkanon durch solche Zuhörer zu Stande gebracht seyn. —

Ich weiss nicht, meine Herren, ob die Klagen, die von mehreren Seiten, gleichwie nach einem lange gehaltenen Stillschweigen, gewaltsam ausbrechen und sich Luft machen, die Klagen, dass seit einer Reihe von Jahren die deutschen Universitäten immer tiefer verwildern; dass z. B., was freilich an sich nicht das schlimmste, aber nur ein sogar gemeinen Augen auffallendes Zeichen des Schlimmen ist, dass, sage ich, in jedem Jahre mehrere unserer studirenden Jünglinge durch das Schwert ihrer Mitstudirenden fallen, als aus eben einem so starken Heerhaufen in mancher entscheidenden Schlacht gefallen sind; — ich weiss nicht, und ich will jetzt nicht wissen, ob diese Klagen Grund haben: aber dieses sehe ich klar ein, dass, wo die geschilderte Menschenart und die beschriebene Sitte festen Fuss fasst, alles dieses nothwendig erfolgen muss, und dass es mit dem Beginnen eines jeden Halbjahres ärger werden muss. Wenn nun aber etwa jene Klagen Grund haben sollten, wie hat es doch geschehen können, dass man jenem Lehrgebäude über Universitätswesen erlaubt, Wurzel zu fassen und sich ruhig zu verbreiten? Unterscheiden wir zwei Klassen, die diese Entwickelung und diesen Fortgang des Verderbens der deutschen Universitäten hätten hindern sollen: zuerst das ganze gebildete Publicum überhaupt, welches sowohl durch seine allgemeinen Urtheile und Ansichten, als durch seine Theilnahme an anderen öffentlichen Verwaltungsbehörden, einen zwar mittelbaren, jedoch bedeutenden Einfluss

auf diese Angelegenheiten hat; sodann die unmittelbaren Verwalter und Aufseher des Universitätswesens. Irre ich mich nicht, so sind unter den ersten sehr viele, die sogar unter die Geistreicheren gehören, in eine leichte, dem Ernste und der hohen Bedeutung des Gegenstandes durchaus nicht angemessene Stimmung gebracht worden durch folgenden Umstand. Es hat sich des deutschen, insonderheit des norddeutschen öffentlichen Lebens ein allgemeiner Ernst und eine feste Abgemessenheit bemächtiget, und es giebt in demselben ein öffentliches Hochkomisches eigentlich gar nicht mehr, ausser das beschriebene Studentensystem und Studentensitte; dieses allein eignet sich noch dazu, den Abgang der aus der Sitte gekommenen öffentlichen Possen zu ersetzen, und dem Volke zuweilen ein ausserdem schwer an sich zu bringendes herzliches Gelächter zu verursachen. Dieses Schauspiel mochten diejenigen, welche den Gegenstand also ansahen, dem Volke wohl gönnen; jene, die es gäben, seyen nun einmal für jede andere Geniessbarkeit verdorben; was neben ihnen noch durchkommen solle, komme doch durch; was es denn viel zu bedeuten habe, wenn alle Jahre einige Hundert von deutschen Jünglingen mehr verdürben; auch erholten sich einige noch nachher; es sey auch überhaupt mit den Universitäten nicht gar viel, was *da* gelehrt würde, könne man auch aus Büchern, ja noch bequemer in öffentlichen Häusern und auf Reisen durch Conversationen mit gelehrten Männern an sich bringen. Dass die tragischen Ausbrüche jener Lebensweise, durch welche diese Beobachter freilich nicht ergötzt wurden, mit den lustigen unabtrennlich zusammenhängen, und aus ihnen nothwendig erfolgen, sahen sie nicht ein, und meinten, es stehe bei den unmittelbaren Aufsehern der Universitäten, bloss die lustige Narrheit aufkommen zu lassen, der tragischen aber alsbald einen Damm entgegenzusetzen. Diese fröhliche und leichte Ansicht der Sache konnte nun freilich bei der anderen Klasse, den unmittelbaren Aufsehern der Universitäten, keinen Eingang gewinnen; denn wenn man diese Lebensweise täglich unter den Augen hat, und mit denen, die sie führen, in den allernächsten Beziehungen steht, so ist sie keineswegs ergötzlich,

sondern höchst beunruhigend und peinigend; und was in der Entfernung von einigen Meilen eine lustige Geschichte giebt, giebt oft in der Nähe einen höchst ärgerlichen Anblick. Was also konnte — immer unter der Voraussetzung, dass die angeführten Klagen Grund haben — was konnte diese Klasse bewegen, das Uebel zu dulden, und demselben nicht die ernstlichsten Maassregeln entgegenzusetzen? Wenn ich auch gerade dieses nicht sagen könnte, so vermag ich doch recht wohl zu sagen, was es sey, wovon die Vertheidiger der Studenten-Gerechtsame festiglich glauben, dass es jene bewege. Nemlich das letzte Strafmittel, welches diese Vertheidiger, in dem Falle, dass es durchaus nicht nach ihrem Sinne gehen solle, anzudrohen pflegen, ist dies, dass sie sodann alle die Universität verlassen und weiter ziehen werden. Was mag doch in dieser Drohung, der sie eine so grosse Kraft zuschreiben, das eigentlich Gebietende und Schreckende seyn? Welches mag das in ihnen ruhende Verdienst seyn, um dessen willen sie voraussetzen, dass man sich eher alles andere werde gefallen lassen, als den Verlust ihrer Gegenwart? Ihre persönlichen Liebenswürdigkeiten sind es offenbar nicht, denn dass man an diesen keinen Wohlgefallen gefunden, haben sie eben gehört. Es bleibt nichts übrig, als dass sie meinen, es sey das Geld, welches sie ausgeben.

Allerdings, meine Herren, ist es gerade dies, was sie meinen. Sie rechnen bei ihren Vorgesetzten, als auf etwas, das gar nicht anders seyn könne, auf folgende Grundsätze: der Hauptzweck, warum eine Universität errichtet worden, sey der, um dem Orte, wo dieselbige ihren Sitz hat, eine Nahrungsquelle zu eröffnen; und diesem Zwecke ordne jeder verständige Vorgesetzte alle andere Zwecke unter. Seine letzte Absicht sey, dass so viele Studirende als möglich, und diese so reich als möglich, in der Universitäts-Stadt ihr Geld verzehren; was dieser Absicht zuwiderlaufe, könne ein solcher unter keiner Bedingung thun, und falls er unvorsichtigerweise in Gefahr komme, es doch zu thun, so müsse man es ihm nur sagen, und er werde sogleich alle andere Rücksicht seinem Hauptzwecke unterordnen. Für Geld sey einer verständigen

Universitäts-Verwaltung alles feil, und ein höherer Zweck denn der, Geld zu gewinnen, sey für sie gar nicht denkbar. Wer anders rechne, der sey unverständig; ein solcher Unverstand aber sey niemals und in keinem Falle vorauszusetzen.

Es gehört nicht hierher zu untersuchen, ob irgend eine deutsche Universität sich in der Lage befinde, dass eine gewissenhafte Verwaltung derselben in Vollbringung ihrer Pflicht wenigstens irre und wankend gemacht werden könne durch die gegründete Vorstellung, dass, wenn sie jeden wollen ziehen lassen, der die eigentlichen Studirenden stört, gar bald die Familienväter der Stadt kein Brot mehr für die Ihrigen haben würden. Unsere Universität wenigstens, die hier in dieser ersten Residenzstadt der preussischen Monarchie errichtete Universität, befindet sich nicht in dieser Lage. Dies ist es, geehrte und innigstgeliebte Jünglinge, die Sie lediglich in der Absicht, um hier Schätze der Weisheit und Tugend zu sammeln, sich zu uns begeben haben, und die Sie zu diesem Geschäfte unseren Schutz auffordern — dies ist es, was ich Ihnen zeigen wollte, um Ihnen dadurch darzuthun, dass das einzige Element, von welchem aus Sie eine Beeinträchtigung Ihrer akademischen Freiheit besorgen könnten, bei uns durchaus nicht aufkommen kann, indem der einzige Grund, zufolge dessen es hier oder da geduldet worden seyn mag, hier durchaus nicht stattfindet; dass sonach die akademische Freiheit auf keiner Universität in der Welt mehr gesichert und fester begründet seyn kann, als auf der unsrigen.

Der Beweis des aufgestellten Satzes lässt sich sehr kurz fassen. Das war sicherlich nicht die Absicht, der Stadt eine Nahrungsquelle zu verschaffen, um welcher willen man die Universität hierher verlegte. Die Stadt hat in sehr gutem Wohlstande geblüht, ehe an eine Universität in derselben gedacht wurde; die Stände, welche allenthalben auf ihren Erwerb zuerst sehen, haben dieselbe gar nicht gewünscht, sie haben sie vielmehr gefürchtet, vielleicht weil sie eine Universität gar nicht anders kannten, noch sich denken konnten, ausser unter dem Bilde des soeben beschriebenen wüsten und aller menschlichen Sitte ins Angesicht trotzenden Lebens.

Die höchste Summe, welche durch die gesammten Studirenden in Umlauf gesetzt werden könnte, hat zu der Summe, welche durch den Königlichen Hof, durch die höchsten Landesbehörden, durch einen bedeutenden Handel und so viele höchst ausgebreitete Gewerbe, durch eine Menge begüterter Privatpersonen, die ihre Einkünfte aus den Provinzen ziehen, sich schon im Umlaufe befindet, ganz und gar kein Verhältniss und verschwindet in Nichts. Mögen in manchen anderen Universitätsstädten die Studirenden die Mehrzahl ausmachen derer, die reinen Geldgewinn bringen: hier machen sie die in Nichts verschwindende Minderzahl aus; mögen sie dort diejenigen seyn, die nach Köpfen gerechnet am meisten ausgeben: hier geben sie nach demselben Durchschnitte ganz sicherlich am allerwenigsten aus. Wenn auch hier alle Studirende ohne Ausnahme an Einem Tage zum Thore hinauszögen, wie sie wohl schon sonst an anderen Orten die Einwohner dadurch geängstigt haben, so würde dadurch kaum irgend eine merkliche Veränderung im öffentlichen Gewerbe erfolgen: was könnte denn also in dieser Rücksicht uns die Anwesenheit oder Abwesenheit Einzelner verschlagen? Wenn darum eine solche Drohung an jedem Orte in der Welt höchst verkehrt und unwürdig ist, und an keinem Orte in der Welt die Standhaftigkeit dessen zu loben ist, der sich dadurch bewegen lässt: so ist sie hier noch obendrein höchst lächerlich, und wer hier vor derselben sich fürchtete, müsste sich des Ortes im Raume, wo er lebt, gar nicht bewusst worden seyn.

Sie sehen klar, meine Herren, dass hier weder einzelne, noch auch noch so starke Verbindungen jemals durch die Summen, die sie ausgeben, uns die Bedrückungen, welche sie Ihnen aufzulegen gedenken, und die Störungen, die sie Ihrem Geschäft entgegensetzen wollen, abkaufen können; denn gesetzt, wir wären ganz so wie sie uns wollen und begehren, versunken in jene staatswirthschaftliche Ansicht, und das Geld für das einzige Gut haltend: wie viel müssten sie wohl einbringen das Jahr, wenn ihr Ertrag irgend ein Gewicht in der Wagschale abgeben sollte?

Diese Lage unserer Universität haben auch die Gesetzgeber

derselben richtig durchschaut und benutzt. Sie haben uns nicht aufgelegt auf jedwede Bedingung aus allerlei Bestandtheilen einen Haufen sogenannter Studenten aufzubringen, sondern nur derjenige, dessen ausschliessender und einziger Lebensberuf dermalen das Studiren ist, kann als Mitbürger unserer Universität aufgenommen werden, und nur derjenige, welcher wirklich studirt, und in jedem Halbjahr seinen Fleiss in sichtbaren Proben nachzuweisen vermag, kann unser Mitbürger bleiben. Jene Klasse der nicht studirenden Studenten ist also, ganz unabhängig von ihrer anderweitigen Schädlichkeit oder Unschädlichkeit, schon durch den einzigen Umstand, dass sie nicht wirklich studiren, von uns ausgeschlossen, und sobald wir sie als solche kennen, wozu gar leicht zweckmässige Anstalten zu treffen sind, können wir ohne offenbaren Ungehorsam gegen den ausdrücklichen Buchstaben des Gesetzes sie gar nicht länger dulden. Wir sind darum durch den klaren Buchstaben dieses Gesetzes aller Sorge und aller Rücksicht auf die sogenannte Frequenz unserer Universität gänzlich entbunden, und auf diejenige Zahl angewiesen, die nach jenen Grundsätzen sich von selbst machen wird. Es ist uns durch dieses Gesetz dasjenige, wozu ohnedies alle für Geistesbildung und Sittlichkeit entbrannte Gemüther schon ihr Herz treibt, auch noch zur besonderen Pflicht gemacht worden, an dem Studirenden durchaus keinen anderen Werth gelten zu lassen, als seinen persönlichen, den er durch seinen Fleiss und sein sittliches Betragen sich selbst erwirbt; einem Einzigen fleissigen und sittlichen Studirenden einen höheren Werth beizulegen, als Hunderten von unfleissigen und ungesitteten, und wenn beide Theile sich nicht nebeneinander vertragen können, wie sie es denn nie können, die Hunderte dem Einzigen weichen zu lassen. An Frequenz, falls etwa dieselbe aus anderen Gründen, denn aus jenen staatswirthschaftlichen, wünschenswürdig seyn sollte, wird es uns darum, besonders wenn wir nur unsere Zeit erwarten wollen, nicht fehlen. Wenn die eben erwähnten Klagen gegründet seyn sollten, wenn es darum wahr seyn sollte, dass die Mehrzahl der deutschen Universitäten weder ihre Uebel länger zu ertragen vermag, noch das Heil-

mittel dagegen, so wird es allen, denen diese Angelegenheit am Herzen liegt, höchst erwünscht seyn, wenn eine solche auftritt, die wenigstens das Heilmittel muthig erträgt. Legen wir nur eine kurze Zeit vor aller Welt Augen dar unseren rechten Ernst, die Schlechten nicht unter uns zu dulden, so werden bald von allen Enden her alle Guten, die eine solche sichere Stätte schon längst gewünscht haben, sich zu uns versammeln; die Eltern, welche ungern die wissenschaftliche Bildung, die auf den gewöhnlichen Universitäten zu suchen ist, gegen die Gefahr erkaufen, ihre Geliebten auf der Universität zu begraben, oder sie am Geiste verschroben, am Leibe als Siechlinge, von derselben zurückzuerhalten, werden die Ihrigen mit Vertrauen uns übergeben; andere Universitäten, unter denen gewiss keine einzige ist, die wirklich Wohlgefallen an diesem Zustande der Dinge hätte, und welche nur entweder durch jene staatswirthschaftlichen Rücksichten, oder durch die Meinung, dass gegen dieses Uebel nun einmal nichts auszurichten sey, bisher verhindert worden, ernste Maassregeln dagegen zu ergreifen, diese anderen Universitäten werden sich mit uns vereinigen, werden, indem sie sehen, was uns möglich ist, unserem Beispiele folgen; und ehe ein Jahrzehent vergangen seyn wird, wird über den ganzen deutschen Boden hinweg diese Klasse von Studenten verschwunden seyn, indem es nirgend mehr einen Ort im Raume geben wird, wo man sie duldet; und, was nicht von geringerer Bedeutung ist, die ganze Ansicht der Nation über diesen tiefeingreifenden Gegenstand wird verändert seyn.

Sie sehen, meine Herren, Sie, mit denen wir das Werk beginnen, und von denen ich voraussetze, und nach aller meiner Kunde von Ihnen nicht anders wissen kann, als dass Sie alle noch rein und unbefleckt sind von den beschriebenen Irrsalen, Sie sehen, welche Bestimmung Ihnen zu Theil geworden, und welcher hohe Beruf an Sie ergeht. Ausser dem allgemeinen, dass auch auf Ihnen mit die Hoffnung unseres Geschlechtes beruhet, und die Zuversicht begründet ist, dass bis an das Ende der Tage das Göttliche in ungehemmter Verbindung bleiben werde mit dem Menschlichen; — ausser dem

besonderen, dass Sie die Gelegenheit haben und den Beruf, denjenigen, welche ohne Zweifel die höchste geistige Bildung unserer preussischen Nation in diesem Zeitalter darstellen, dazu einer Menge mit anderen Sorgen beschäftigter Stände, unter deren Augen Sie sich befinden, immerfort die herrliche Erscheinung darzubieten solcher Gemüther, die von dem Streben nach dem Höchsten und Heiligsten innig ergriffen sind; — ausser diesem allen ergeht an Sie auch noch der eigenthümliche Beruf, dass von Ihnen aus eine ganz andere Gestalt dieser Bildungs-Schulen für das Höchste, und eine ganz andere Ansicht derselben über die ganze deutsche Nation sich verbreite. In den Gedanken der Heiligkeit dieses Berufes versenken Sie sich immer, und erfüllen Ihr Herz mit dem edlen Stolze, und mit der heiligen Werthachtung Ihrer selbst, die aus diesem Berufe hervorgehen. Nach jenem gemeinen Werthe in den statistischen Tabellen, der sich nach dem Ertrage richtet, den Sie den gewerbtreibenden Bürgern bringen, werden sie weder von uns, noch in den Gesetzen der Stiftung dieser Universität angeschlagen.

An die Erfüllung dieses erhabenen Berufes gehen Sie nun mit sicherer Festigkeit, treten Sie an mit freudigem Muthe dieses neue Jahr Ihrer Arbeiten; für Ihre Sicherheit vor allen Störungen, die Sie vielleicht in einer anderen Lage der Dinge zu besorgen hätten, für Ihre allervollkommenste persönliche Freiheit, welche die Bedingung ist jedes persönlichen Werthes, ist von allen Seiten gesorgt. Auf Wen könnten Sie, auf Wen könnten wir hiebei zuerst unsere Augen richten, als auf unseren erhabenen König, unter dessen segnendem Angesichte die neue Universität beginnt? — und hier finden Sie denn zuerst das theuerste Unterpfand Ihrer Freiheit: des Königs eigene und persönliche Einsicht des Wahren, die mit seinem väterlichen Wohlwollen sich vereinigt. Sein erhabenes Wort, dass Er diese Stiftung ganz eigentlich als eine Pflanzschule einer besseren Zukunft ansehe, ist bekannt und vielfältig erwogen. Ferner leuchtet aus allen Anordnungen und Verfügungen, die in Beziehung auf die Universität unmittelbar von Ihm ausgegangen sind, klar hervor, dass dasjenige, was oft

sogar solchen, die ihren ganzen Blick auf diese Dinge beschränken, sich verborgen zu haben scheint, die wahre Quelle aller Universitäts-Uebel, jener Traum von einem besonderen Studenten-Stande und natürlichen Vorrechten desselben vor allen anderen Menschen, dass gerade dieses Seinem über das Ganze verbreiteten Blicke nicht entgangen ist; und dass es Sein Königlicher Wille ist, keinesweges dass der Strom fliesse, und ihm nur da, wo seine Ausbrüche zu sehr beunruhigen, ein Damm entgegengesetzt werde, sondern dass die Quelle desselben verstopft, und selbst die versteckteste und leiseste Regung des eigentlichen Uebels nicht geduldet werde. Worauf könnten wir nach diesem unsere Augen zuerst richten, als auf die Männer, die in den höchsten Regierungsbehörden sitzen, und alle mittelbar oder unmittelbar auf das Wohl unserer Universität, auf Ihr Wohl, meine Herren, einfliessen; diese Männer, in denen ohne Zweifel der erleuchtete Thron die höchste Geistesbildung der Nation um sich her versammelt hat. Aber je gebildeter jemand selbst ist, desto innigeren Antheil nimmt er an dem Wachsthume der Bildung, und es ist gerade dies seine höchste Herzensangelegenheit. Dies ist ein Grundsatz, der ohne Ausnahme gilt, und welcher einen sicheren Maassstab hergiebt, um die wahre Bildung jedes Einzelnen zu schätzen. Sie können darum ganz sicher darauf rechnen, dass alle diese Männer dasjenige, was sie für Ihr Wohl und für die Beschützung Ihrer wahren Freiheit zu thun haben werden, vollbringen werden, nicht bloss als eine Pflicht, die ihnen ihr Amt auflegt, sondern als ein Bedürfniss, durch welches sie die dringendsten Wünsche ihres eigenen Herzens befriedigen. Sie dürfen nicht befürchten, dass jene leichtere Ansicht der Sache jemals dieser Männer sich bemächtige, und dass das Wohlwollen derselben getäuscht werden, und auf jene Ihre natürlichen Feinde, Widersacher und Unterdrücker sich wenden könne, weil dieselben mit Ihnen einerlei Namen führen; die unmittelbare Gegenwart wird gegen diese Täuschung Sie sichern, und dieselben werden durch den Anblick die wirklich Studirenden von denen, die bloss diesen Namen sich geben, um ihn zu entehren, sehr wohl unterscheiden lernen. Ich beklage, dass die für diese

Versammlung beliebte Einrichtung mir nicht erlaubt hat, diese Männer selbst zu gegenwärtigen Zeugen zu machen des Versprechens, das ich Ihnen, meine Herren, in die Seelen derselben gebe; um aus der Freudigkeit, mit der ich dasselbe in ihrer Gegenwart gesagt haben würde, und aus der stillschweigenden Billigung, mit der sie es vielleicht angehört haben würden, Sie schliessen zu lassen, dass ich ganz richtig voraussehe, was alle thun werden.

Unter diesen allen wählen ohne Zweifel Ihre Blicke zutrauungsvoll sich aus die verehrungswürdigen Mitglieder der unmittelbar uns vorgesetzten Behörde. Ausser jener allgemeinen Theilnahme aller Gebildeten an Verbreitung der Bildung, auf welche bei diesen im allerhöchsten Grade zu rechnen schon ihre Erwählung zu diesem Amte, und ihre Annahme dieser Wahl Sie berechtigt, haben dieselben Ihnen auch noch das bestimmtere Unterpfand der durch sie selbst entworfenen und eingeleiteten Gesetzgebung dargereicht. Wäre es nicht verkehrt nach einem solchen Unterpfande von solchen Männern auch nur die Möglichkeit zu denken, dass jemals Mitleid mit der Erbärmlichkeit des Einzelnen das Erbarmen mit dem heilig zu ehrenden Ganzen, welches Sie bilden, und welches jener zu entehren oder zu verführen droht, überwiegen könnte, und dass dieselben nicht alle zu Ihrer Beschützung getroffenen Anstalten mit ihrer ganzen Kraft unterstützen sollten?

Sie richten ihre Augen auf uns, Ihre Lehrer, und auf den aus uns gebildeten akademischen Senat. Wie ich wenigstens diese Ihre Lehrer alle kenne, kann ich versichern, und ich muss hiebei freilich bitten, dass Sie meiner Versicherung einigen Glauben schenken, — ich kann versichern, dass unter ihnen kein einziger ist, der nicht sein wahres gesellschaftliches Verhältniss zu Ihnen, Ihnen väterlicher Freund zu seyn, oder auch älterer und gesetzterer Bruder, recht wohl kenne. Durch dieses Verhältniss sind nun Sie, meine Herren, zu denen ich rede, befriedigt; Ihr richtiger Verstand und Ihre natürliche Bescheidenheit ist weit davon entfernt, ein anderes zu wünschen. Nur jene Ihre natürlichen Feinde begehren ein anderes. Diese wollen an ihren Professoren Schmeichler haben, und

unterwürfige Diener, die die Miene der Abhängigkeit von ihrem Wohlwollen keinen Augenblick ablegen, die ihnen nach dem Munde reden, ihre Thorheiten billigen, ihre Ausschweifungen verdecken helfen, jeden ernsthaften Beschluss, der gegen sie gefasst werden könnte, hintertreiben, unter der Einrede, dass dies alles nun einmal nicht zu ändern stehe, dass es von jeher so gewesen sey, und auch wohl so bleiben werde, und welche auf diese Weise sich zu Werkzeugen der Unterdrückung der akademischen Freiheit machen, und um Studenten-Freunde zu heissen, Feinde und Widersacher werden des Studirens selbst, und aller Studirenden. Ich wollte mich wohl dafür verbürgen, dass diese Klasse unter uns keinen, der ihren Wünschen gemäss wäre, und der ihnen wohlgefallen könnte, antreffen würde. — Und wenn Ihnen auch nicht sonst alles dafür bürgte, so müsste es schon der Umstand, dass wir eine neue Universität beginnen. Denn diese Ueberzeugung kann sich nimmermehr verbergen, dass es im Anfange noch leicht und möglich ist, jenes Verderben abzuhalten; wo es aber einmal festen Fuss gefasst hat und eingewurzelt ist, da ist es nur noch durch Aufhebung der Universität selbst auszurotten, sowie ein verpestetes Gewand nur dadurch unschädlich zu machen ist, dass es durch das Feuer verzehrt wird. Auch würden wir, immerfort unter den Augen des Königs und der höchsten Behörden uns befindend, unseren wahren Zustand nicht lange verheimlichen, noch durch täuschende Vorspiegelungen unser inneres Elend verbergen können.

Was zuletzt mich anbetrifft, den dieser akademische Senat zum Geschäftsträger aller seiner liebevollen Gesinnungen für Sie gemacht hat, hoffen Sie, dass ich meine Kraft aufbieten werde, um dem guten Zeugnisse für mich, das er dadurch abgelegt zu haben scheint, nicht zu widersprechen.

Rechnen Sie darum mit der festesten Zuversicht auf uns alle, als auf die eifrigsten Vertheidiger Ihrer akademischen Freiheit. Nur wenn Sie selbst, was durchaus sich nicht erwarten lässt, und was keiner unter uns erwartet, nur wenn Sie selbst sich alle in das Joch schlagen liessen, ohne dass auch nur Einer laut seufzte, könnten wir vielleicht getäuscht werden.

Gehen Sie darum mit Muth und Freudigkeit an die Arbeiten des neu beginnenden Lehrjahres. Sie sehen, dass wir die Wichtigkeit und hohe Bedeutung dieser Arbeiten kennen. Wir und mit uns alle verständige und gebildete Menschen wollen in Ihrem Anblicke, meine Herren, die Gegenwart vergessen und uns über dieselbe trösten; wir haben unsere theuerste Hoffnung, die, dass es besser und immer besser werde mit dem Menschengeschlechte, auf Sie niedergelegt und auf Ihre Häupter geflüchtet; wir wollen durch unser Werk an Ihnen unser Daseyn und unsere Schuld an alle vorhergehende Zeitalter bezahlen; wir wollen einst freudig sterben, in dem Bewusstseyn, dass Sie über unseren Gräbern leben werden unser verklärtes Leben. Gehen Sie hin in diesem Frieden und in dieser Freudigkeit! Der süsseste Lohn des mir aufgelegten Amtes ist mir schon in dieser Stunde zu Theil geworden, Ihr kräftiges Gedeihen im Geiste voraus zu erblicken, und unsere Hoffnungen von Ihnen, sowie die Segenswünsche für Sie, von denen um Sie herum aller Herzen schlagen, über Sie auszusprechen.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.